قال ابو الوليد ابن رشـــد رحمه الله : أما بعد حمداً لله معلم البيان، وموجب النظر والإستدلال، ومختص الإنسان بإقامة الحجج البالغة وضرب الأمثال، والصلاة على محمد خاتم الرسل ونهاية التمام والكمال ، فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت على جهة التذكرة، من كتاب أبي حامد رحمه الله في أصول الفقه الملقب بالمستصفى، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أنه صناعي(١).

---

(١) الحمد لله رب العالمين وبعد هذا مختصر في علم أصول الفقه وهو علم شريف ، ومن أصول علوم الإسلام ، ويبنى عليه فقه الشريعة ومعرفة أحكامها ووضعها، والإستدلال، ومعيار الإجتهاد في فقه الشريعة.

وذلكم أن هذه النصوص التي أنزلها الله في كتابه وهي كلام الله سبحانه وتعالى ، أو كلام النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز لأحد أن ينظر فيها بمحض عقله المجرد ، بل لا بد من معيار شرعي يتوسط بين العقل البشري المجرد وبين هذه النصوص.

وهذا التصوير لا بأس أن نستعمله ، حتى يُعرف الثمرة الصادقة من علم أصول الفقه ، فهذا القران من عند الله ، وكذلك وحي الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي يبنى عليه العلم ويبنى عليه العبادة ويبنى عليه التشريع ليس إلا.

وهذه كما تعلم نزلت على المكلفين ، وامتاز التكليف بالعقل ، ولهذا إذا ذهب العقل ذهب التكليف ، فهذه النصوص هل ينظر الإنسان فيها بعقله ؟

الجواب أن التخرّص في دين الله لا يجوز كما هو معروف.

ووجه امتياز أهل العلم عن العامة، أو غيرهم مع أن هؤلاء عقلاء ، وهؤلاء عقلاء ، أن أهل العلم امتازوا بمعرفة القران ومعرفة السنة من جهة كونها كلمات الله وكلمات نبيه صلى الله عليه وسلم، وامتاز أهل العلم بمعرفة المعيار الذي هو متوسط بين هذه النصوص وبين عقل البشر حتى لا يقال في النصوص بمجرد الظن، لأنه لو كان الإنسان يقول بعقله بحسب فهمه دون معيار علمي شرعي معتبر ، لكان هذا القول من الخرص والظن الذي ذمه الله في مثل قوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦] ولهذا لا يجوز القول في دين الله إلا لمن كان عارفا وإلا فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] .

وعلم أصــول الفقه من جهة فروع الشــريعة هو العلم الذي يتوســط بين الدليل (الكتاب أو السـنة) أي بين النص وبين العقل عند الناظر ، ليكون علما مرتّبا لمعيار النظر في كلمات الوحي أو في القران ، أي في وحي النبي أو في القران ، حتى لا يقال في القران بمجرد الظن أو بمجرد الوهم ولا يقال في السنة كذلك.

ومن هنا لابد أن يفقه علم أصول الفقه على هذه الرتبة ، وإنما قرّبته على هذه اللغة لأن هذا العلم لما صــنّف فيه غلب أن المصــنفين فيه الذين كتبوا كتبا وصــلت وتداولت في القرون المتأخرة حتى وصلت إلينا: فأغلب من كتب فيه هم علماء نظموا مدارسهم في الإبتداء على طريقة المتكلمين ، فتأثروا بصــياغة علم الكلام ونظامه ومعياره ، ولذلكم ربما يكون الناظر اليوم كأنه يأخذ علما نظريا لا يستطيع أن يطبّق هذا العلم الإضافي لأنك تقول: علم أصول الفقه.

فهي أصول للفقه بمعناه الإصطلاحي.

فيجب أن يكون هذا معيارا يطبّقه الفقيه أو الناظر في الفقه ، لكن إذا جئت وجدت أن ثمة انفكاكا بين علم الأصول وبين علم الفقه .

بمعنى أن كثيرا ممن يدرس أصول الفقه لا يستطيع أن يستعمل هذه الدراسة استعمالا صحيحا إذا قرأ في الفروع الفقهية، ومن السـبب في ذلك أن هذا العلم أخذ شـكلا نظريا مطولا ومن دواعي ذلـك أن الـذين كتبوا فيـه لم يكتبوا على الطريقـة الفقهيـة ، بـل بقي على الطريقـة الكلامية، وإن كان يقسّـم التصـنيف فيه تقسـيما مشـهورا وهو ما يعرف من أن علم أصـول الفقه كتب على طريقتين:

طريقة المتكلمين.

وطريقة الفقهاء.

ويجعلون طريقة الفقهاء هي الكتب التي كتبها كثير من علماء الحنفية... وهذا التقســيم على كل حال موجود في كتب مناهج البحث وكثير من الباحثين يعتمده ، ولكن ليس ذلك دقيق فصحيح أن الأحناف في كتب أصولهم الفقهية يعنون بالفروع ، وتسميتها وجمعها وتنزيل أو تحصــيل الأصــول من جهتها ، والفروع في مذهب الأحناف على كل حال أكثر فيها من مذهب غيرهم فهذا صــحيح، لكن حتى كتب الحنفية الكاتبون لها أكثرهم من نظّار متكلمة

الحنفية، بل إنه يعلم أن علم الكلام أكثر ما دخل على علماء الحنفية ، وأصـــل مدرســـة الكلام الأولى كمدرسـة هي مدرسـة المعتزلة، والمعتزلة لم ينتسـبوا لا إلى مذهب الشـافعي في الفقه ، ولا إلى مذهب أحمد من باب أولى ، ولا انتسبوا حتى لمذهب مالك ، بل المعتزلة كان لهم نظرهم الفقهي ، وطائفة من المعتزلة لها اجتهاد واتباع لمذهب أبي حنيفة .

بمعنى أن خلقا من المعتزلة وأعيانا من علماء المعتزلة منتسبون في فقه الشريعة وفروعها لمذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله ، ومذهبه أوسع المذاهب التي انتُسِب إليها.

فانتســب إلى أبي حنيفة من أهل الســنة وهم الســوادّ ، وانتســب لأبي حنيفة من المعتزلة، وانتســب لمذهبه في الفقه من هو على طريقة المتكلمين المنتســبين للســنة من أشــعرية، أو ماتردية.. فانتسـب له لفيف من الناس في مذهبه الفقهي رحمه الله، ولهذا قلت أنه هو أوسـع المذاهب شيوعا.

فالمقصـود أن هذا يجعل هذا العلم فيه بعض الإغلاق أحيانا وهذا كأنه صـار علما على هذا العلم من أنه علم منغلق وكأنه -ولا بأس ان نقول هذا الكلام ونبسّـطه على هذه اللغة حتى نعرف لماذا ندرس هذا العلم سواء في هذا الكتاب أو غيره- صـار الحاذق هو الذي يستطيع أن يتلقن لغة الأصوليين وأن يتقن لحفظها فقط وهذا ليس كذلك.

وعلم الأصــول لما يكتبه نظار الأصــوليين يقولون إنه مســتمد من علوم ويجعلون أول علم يسـتمد منه علم أصـول الفقه كما يذكر ذلك الآمدي، والغزالي ويذكره عامة الأصـوليين هو علم الكلام.

فإذاً قد بني على الطريقة الكلامية من جهة نظمه وهذا أشكل.

ولو قارنت ما كتبه الإمام الشافعي رحمه الله وهو عند أكثر الناظرين في هذا العلم يقولون أنه أول من كتب في هذا العلم ، وإن كانت هذه الجملة في نظري ليس لها أهمية علمية (من أول من كتب في هذا العلم) فهذا لا نتيجة له في الأخير لا في الديانة ولا في الضــرورة العلمية، وقد يكون الشــافعي رحمه الله كتب ، وليس بعيدا أن الكوفيين الذين اشــتغلوا بالفقه وفروع الشريعة وسمّوا القياس واستعملوه كتبوا في هذا ، ولكن تبقى المصنفات بعضـها تصل وبعضـها لا تصـل، لكن بلا شـك أن الإمام محمد بن إدريس رحمه الله هو من أول من كتب ، والأهم في هـذا ليس كونه أول من كتـب ، أو كون قبله رجل أو رجلان ، بل الأهم من ذلك أن

طريقة الشـافعي رحمه الله لو انتظم علم أصـول الفقه على طريقته ، لصـار هذا العلم أكثر اتصالا ، ولنظّم مسألة الإجتهاد فيما بعد عند الناظرين في فقه الشريعة وفروعها وأصولها.

ولذلك إذا قرأت في الرسـالة تجد أن الشـافعي يسـتعمل فيها اللغة المقاربة المألوفة عند العرب وإن كان فصيحا متين اللسـان رحمه الله على فصاحة العرب ، لكن ليس فيها استعمال للغة المتكلمين.

والشافعي كما هو معروف ممن ذم علم الكلام ، وهذا محفوظ عنه عند اصحابه ، حتى صرّح أبو حامد الغزالي وهو من المتكلمين ، وهو شـافعي على مذهب الشـافعي في الفقه: بأن الشـافعي حفظ عنه الذم لعلم الكلام ، ولكنّه تأول ذم الشـافعي لعلم الكلام بما تأوّله به (أعني أبا حامد) .

إنما المقصود أن طريقة الإمام الشافعي رحمه الله لو استمرّت ، وكثر التصنيف على هذا لكان علم الأصول تناوله وأخذه مقارب لعلم الفقه ، من جهة أنه علم يحصل الدخول عليه بطريقة مناسبة وميسّرة، لكنه غلب بعد الإمام الشافعي ان الذي تبنّى الكتابة فيه هم كبار المتكلمين في الحقيقة ، لأنهم وإن كانوا متكلمين باعتبار التأصيل الأصول ، إلا أنهم فقهاء في مذاهبهم الفقهية ، سـواء كان حنفيا أو شـافعيا أو مالكيا أو أخذ عنهم كبعض الحنابلة الذين لخّصـوا من بعض الكتب.

وليس معنى هذا أن علم أصـول الفقه لم يكتبه إلا المتكلمون أبدا ، بل كتب فيه الفقهاء من الحنفية ، وفقهاء من الشـافعية ، والحنابلة ، والمالكية ، ليسـوا على طريقة علم الكلام ، وكتابتهم في هذا كتابات محرّرة ومعروفة .

لكن هؤلاء منهم من بعد عن علم الكلام ، ومنهم من تخفف عنه قدر الطاقة ، كما هي طريقة ابي محمد ابن قدامة رحمه الله في روضـة الناظر ، تخفف عنه قدر ، ولكنه متأثر بمنهج أبي حامد الغزالي في المستصفى .

لكن يبقى أن كثيرا من كتب الأصـول اليوم ، ومثاله إذا سميت مثلا: المعتمد لأبي الحسـين البصـري، وإذا سمّيت المسـتصـفى لأبي حامد الغزالي، وإذا سميت المحصـول لمحمد بن عمر الرازي، وإذا سميت مثلا البرهان لأبي المعالي الجويني وإذا سميت الأحكام للآمدي.. فهذه الكتب وأمثالها من كتب الأحناف أوالمالكية أو الشـافعية يكثر فيها إن لم نقل يغلب أنها

صـــنّفت على نظم علم الكلام ســـواء سمّيت طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء فهذه فروق موجودة لكن ليست عامة أو مطّردة.

ومن هنا صار في هذا العلم بعض الإغلاق.

لكنّا نذكر في الإبتداء أن هذا العلم حقيقته انه العلم المتوسـط بين العقل وبين النظر في فروع الشريعة ، ونقيّده بفروع الشريعة ، لأن أصول الدين ليس فيه مادة اجتهاد ، إنما هو تصديق واتباع واقتداء بمسائل أصول الدين.

لكن هنا جاء دليل القياس ودليل الإســتصــحاب ودليل المصـــلحة المرســلة ، جاء دليل الإستحسان.. إلخ كما تعلم وتكلّموا عن البيان من جهة دلالة الأمر ، ودلالة النهي ومقتضى الخطاب.. إلخ.

وهذه تفاصيل إن شاء الله نعرض للإشارة والتنبيه عليها بحسب ما يذكره أبو الوليد بن رشد في هذا الكتاب.

فإذاً : فهذا قدْر هذا العلم من أنه علم شـــريف، لكن ينبغي أن يكون على هذا القدر من الإدراك: أنه معيار النظر في الشريعة.

والفقيه أو الأصولي بحق : هو الذي يستطيع أن يفهم هذا العلم على هذه الصفة وعلى هذه القاعدة.

وربما كان مما يغلقه أن الأكاديميات في العالم الإســلامي اليوم علم أصــول الفقه وعلم الفقه فيها تنتظم بكلية مختصــة، وعلم الكلام باعتباره علما طارئا ليس له في بعض الدول تسـليم أو تأميم ، وكما عندنا في هذه البلاد ، وهذا هو الصـــحيح ، لأن علم الكلام كما قلنا علم محدث .

وأصـول الدين هي القران والسـنة أو تؤخذ من القران والسـنة فليس المسـلمون بحاجة إلى علم الكلام الذي ابتدعه من ابتدعه في التاريخ ، وحتى في بعض الأكاديميات في العالم الإسـلامي التي تـدرس علم الكلام بصـــفته (أنه العمـل الـذي يمثـل العقـائـد.. إلخ) فهنـاك تبـاعـد بين المختصــين في هذا ، والمختصــين في الشــريعة ، ولهذا يقال ان هذا متخصــص في الفقه أو متخصص في أصول الفقه ، وهذا متخصص عندهم في بعض الدول في علم الكلام.

فهناك انفصـــال ولذلك فلغة المتكلمين في كتب الاصــوليين ، لا تكون معروفة لمن لم يدرس علم الكلام ، وهذا هو السبب في انغلاق كثير من أسمائه ، وكثير من مصطلحاته ، وكثير من طريقة نظمه.. إلخ.

ولكن يبقى أن طالب العلم يحاول أن يحرر هذا العلم إلى حقائقه العلمية الصـــحيحة المعتدلة ويكون معتدلا في هذا التحرير ، وأقصد بكلمة: يكون معتدلا في هذا التقرير.

أي أنه لا يبالغ في وســم كتب علم أصـول الفقه التي كتبها المتكلمون بأنها مليئة بعلم الكلام أو بعقائد علم الكلام وليس فيها تحقيق... لا بد فيها –هذه الكتب– تحقيق كثير أعني كتب أصول الفقه التي كتبها المتكلمون فيها تحقيق كثير ومادة من قوية جدا ومحررة من أصول الفقه لكن صحيح أنها بحاجة إلى التحرير من بعض العلائق الكلامية .

لأنهم بنوا بعض المســـائل الأصـــولية على مقدمات في العقائد ، أو مقدمات في علم الكلام كنزاعهم في مسـألة التحسـين والتقبيح العقليين بين الأصـوليين كما هو معروف، وربما نصـبوا الخلاف في مســألة التحســين والتقبيح العقليين ، هل العقل يحســن ويقبح أو أن التحســين والتقبيح شرعي محض ؟

وتجدهم أحيانا ينسبون الخلاف في كتب أصول الفقه بين الشافعية ، الذين يجعلون التحسين والتقبيح شرعي محض ، والحنفية القائلون بأن التحسين والتقبيح عقلي.

مع أنه عند التحقيق هذه المســالة هي مولدة من علم الكلام ، والخلاف ليس بين الشـــافعي ولا أئمة اصـحابه ، وبين أبي حنيفة وأئمة أصـحابه ، إنما هو خلاف بين طائفة من المعتزلة أو بين المعتزلة وبين الأشعرية أتباع ابي الحسن الأشعري.

فلما كان الأشــعري متكلما منتســب للســنة والجماعة متمذهبا بمذهب الإمام الشـــافعي ، وكُتبت أصـول الشـافعية من قبل علماء في مذهب الإمام الشـافعي ، وهم علماء في مذهب أبي الحسن الأشعري دخل هذا التداخل.

وكذلكم لما كتب بعض الحنفية وهم معتزلة ، انتقلت مادة المعتزلة إلى بعض موارد الحنفية من هذا الوجه.

وهذه الأمثلة لا تعني أن كتب أصـول الفقه مليئة بهذا النفس ، وأن كل مسـائل أصـول الفقه هي على هذه العتبات ، كلا بل كتب أصـول الفقه (حتى التي كتبها المتكلمون) مليئة بقواعد

الأصــول الفقهية ومليئة بالتقرير الأصــولي المتين ، وترتيب الأدلة وترتيب الدلالات واقتضــاء الخطاب والترجيح وترتيب كتاب الإجتهاد وغيره من المسائل والإستنباط... إلخ.

لكن هذا يجمع معه طالب العلم والناظر: حســن التحرير وتمييز المســائل التي هي من علائق علم الكلام ، عن المسائل التي ليست كذلك.

لأنه في بعض الأحيان إما أن يكون النظر فيه غلو في التمسّــك بكل مادة هذه الكتب ولا يميّز ما يكون أصــله من علم الكلام ، وعلم الكلام حاضــر ليس لأحد أن يدّعي أن كتب الأصــول ليس فيها علم الكلام ، بل الأصــوليون في مقدمة كتبهم كما يقوله الآمدي: إن أصول الفقه مستمد من علم الكلام.وهذا معنى معروف.

وبالمقابل لا ينبغي المبالغة ، إلى درجة تهوين شـأن كتب أصـول الفقه ، أو أنه ليس فيها علم أصول الفقه المحرر ، وما إلى ذلك ، فهذا أيضا خطأ علمي لا يجوز اتباعه.

إنما هناك قدر من الإعتدال ، وقد يكون هذا الإعتدال معالجته فيها انغلاق بعض الشــيء وهذا صــحيح ، لأن هذا العلم بطبيعته معيار ، ودائما المعايير ليســت كالنتائج العامة والمقدمات يكون سبرها دقيقا ، ولأسباب متعددة في طبيعة هذا العلم.

ولكن يبقى أنه علم ضـروري في فقه الشـريعة ، وإن شـاء الله أننا في شـرحنا لهذا المختصـر الفاضل الذي استلّه وحصّله أبو الوليد ابن رشد في الجملة من كلام أبي حامد الغزالي ، ففي هذا الشـرح ننبّه على المسـائل الأصـولية التي لها أثر بعلم الكلام ، وننبّه على بعض المسـائل الأصـولية باعتبار رتبتها ، وتمييز المسـائل التي أراد بها الأصـوليون توصـيف الشـريعة، والمسـائل التي أراد بها الأصوليون طرق الإستنباط في الشريعة، والمسائل التي أراد بها الأصوليون الترجيح في أحــكــام الشــريــعــة.

علم أصول الفقه معيار وهذا المعيار **ثلاث مسائل**:

- إما مسالة أراد بها الأصوليون بيان صفة الشريعة.
- وإما مسألة أراد بها الأصوليون معيار الإستنباط من كلام الله ورسوله.
- وإما مسألة أراد بها الأصوليون الترجيح إذا انغلق النظر عند المجتهد.

وطبعا في كتب الأصوليون ليس هناك هذا التقسيم للمسائل ، ويوجد أحيانا باب الإستنباط ويســمّى الترجيح لوحده ، أما معايير هذه المســائل فنذكرها في مقدمة الكتاب الآن ،لأنه من

أهم ما ينبغي للناظر في علم الأصول ، أن يعرف هذه المسألة قبل ثبوتها ، هل هي مسألة مجمع عليها بين الأصوليين ؟ أم هي مسألة مختلف فيها ؟

ويعرف صفة المسألة هل أراد بها الأصوليون بيان صفة الشريعة؟ أم أرادوا أنها مسألة للإستنباط ؟ أم أنها مسألة للترجيح (معيار للترجيح) ؟ يعني: هل هي معيار للنظر في ابتداء الأحكام أم هي معيار للإستنباط أم هي معيار للترجيح؟

لأنه من الخطأ أن تأتي بمسألة ، هي معيار للترجيح ، فتجعلها في ابتداء النظر في المسألة وهذا له تطبيقات إن شاء الله يأتينا كما في مسائل المصالح والمفاسد مثلا.

فكل مسألة تعود إلى هذه الأوجه الثلاثة.

وإن شاء الله أننا ننبّه إلى أمثلة كثيرة من خلال عرض المصنف لمسائل الأصول.

والرسالة كتبها أبو الوليد ابن رشد وهو ابو الوليد ابن رشد الحفيد ويقال الحفيد عند المالكية تميزا له عن ابن رشد الجد ، واهل بيته كانوا فقهاء على مذهب الإمام مالك وفيهم القضاة وهم من أهل العلم المعروفين.

وأبو الوليد ابن رشد درس الفلسفة كما هو معروف واشتهر بها وله شروح على فلسفة ارسطوا ، ورد على أبي حامد الغزالي لما نقد أبو حامد الغزالي الفلسفة ، وكتب ابو حامد في إبطال الفلسفة كتابا مشهورا - بل كتب أكثر من كتاب- لكن أشهر ما كتب في ذلك كتاب: "تهافت الفلاسفة". وكتب كتابا قبله سماه: "مقاصد الفلاسفة".

وأبو حامد يقول رحمه الله: إنه كان بعيدا عن الفلسفة ولم يكن لي اشتغال بها لكن لما كثر صولهم على المسلمين انقطعتُ سنتين ليس لي من شيء إلا النظر في العبادة والتعليم لثلاث مائة طالب كانوا قد انقطعوا إليه في دروسه.

قال: فانقطعت سنتين انظر كتب القوم. يعني كتب الفلاسفة.

وحقيقة ان أبا حامد أكثر ما نظره هي كتب ابن سينا ، وهو الحسين ابن عبدالله بن سينا بحكم أنها هي التي كان لها ذيوع وشيوع.

وابن سينا يقولون أنه كتب ما يقارب المائتين والخمسين كتاب ، وطبعا غالبها رسائل صغيرة مثل الرسالة الروحانية ، وبعض الرسائل المختصرة ، وطبعا ليست كلها في الفلسفة على كل حال.

لكن جاء أبو حامد رحمه الله وكتب:

- مقاصد الفلاسفة، وكتب بعده الكتاب الشديد وهو كتاب التهافت وقال إن مسائل الفلسفة عشرون مسألة ضلّوا في سبع عشرة مسألة منها ، ولكنها يقول مسائل لا توجب الكفر ، يقول وأما في مسائل ثلاث فإنها توجب الكفر في تقريره ثم ذكر هذه المسائل.

جاء بعده أبو الوليد ابن رشد وكتب كابا سماه: "تهافت التهافت". وكلا الكتابين مطبوع كما هو معروف وموجود ، وابو الوليد في كتابه هذا يدور على قضـــية واحدة وهي أنك يا أبا حامد لم تعرف الفلسفة التي كتبها أرسطوا ، كما هي وإنما حصّلت كلام ابن سينا ، وابن سينا ليس عارفا بالفلسفة على حقيقتها عند أرسطوا .

فهذه هو المعنى الذي يدور عليه كلام ابن رشد في الحقيقة في كتابه تهافت التهافت.

والصواب أن ابن سينا كان يعرف فلسفة أرسطوا ، وإن كان لم يجرد الفلسفة العقلية وحدها بل استعمل معها الفلسفة الإشراقية، وابن سينا له كلام صريح في أنه يعتمد الفلسفتين الفسلفة العقلية والفلسفة الإشراقية ، وإن كان ابن سينا يميل في حقيقته وأواخر أمره إلى الفلسفة الإشراقية أكثر ، ويرى أن الحقائق العقلية تنتهي إلى نوع من الوهم على تعبيره.

ولهذا قال في بعض كتبه التي كتبها على الطريقة العقلية: وما ذكرناه في هذا الكتاب –أي على الطريقة العقلية– فهو جريا على عادة المشّائين.

ويقصد بالمشّائين: فلسفة أرسطو ، لأنه هو واتباعه كانوا يسمّون أو يلقّبون بهذا اللقب.

ثم قال ابن سينا: وأما الحق الذي لا جمجمة فيه فهو ما أودعناه في الحكمة المشرقية.

ويقصد بذلك فلسفة الإشراق الذي تبنّاها كصوفي أو على منهج غلاة الصوفية.

وهناك رجال من الصوفية تبنّوا فلسفة التصوف، أو فلسفة الإشراق وحدها، وتباعدوا عن الفلســـفة العقلية من كل أوجهها ، كمحي الدين ابن عربي صـــاحب الفتوحات المكية وصاحب فصوص الحكم.

وابن رشد على عكس هؤلاء اعتمد الفلسفة العقلية وحدها.

وهذا مهم أن نعرفه بإجمال ، ولا نريد أن ندخل في تاريخ هؤلاء الرجال أو في فلسفتهم أو في الفلسفة ، ودرسنا بعيد عن ذلك ، وإنما فقط حتى يكون متبيّن للقارئ لهذا الكتاب كتاب الضروري: من هو مؤلفه.

فمؤلفه فيلسوف ، ولكنه متمذهب في الفقه بمذهب إمام معروف ، وهو الإمام مالك ، وكتب في مذهبه ما كتب مما سبقت الإشارة إليه .

ولذلك تجد أن لغة هذا الكتاب لغة تقوم على المعيار الفلسفي ، وبخاصة أن ابن رشد يقول إن المعيار الصحيح هو البرهان ، وأن كل المدارس الكلامية استعملت معيار الجدل ، وليس معيار البرهان.

وعلى كل حال هذه دعوى ليست على إطلاقها ، لكن يبقى أن أسلوب ابن رشد هنا أسلوب فيه نوع من المعيار المنضبط في التعبير عن الحقائق التي لها معنى.

وفي مقدمة ابن رشد لهذا الكتاب تنبيهان:

الأول: ما ذكره من حمد الله والثناء عليه وحمد الله تعالى معروف، وهذا مما جرى عليه عادة المؤلفين والعلماء به ، إنما التنبيه في قول أبي الوليد بن رشد: موجب النظر.

هل الله تعالى أوجب النظر؟

هذا من المعاني التي درج عليه الفلاسفة المنتسبين لهذه الملة ، أو فلاسفة الإسلام او الفلاسفة الإسلاميين، ودرج عليه المتكلمون في الجملة ، فقالوا : بأن النظر واجب على المكلفين.

وقالت المعتزلة بأن النظر في أول واجب على المكلف.

ولما جاء أبو الحسن الأشعري وترك طريقة المعتزلة قال: أول واجب على المكلف هو المعرفة.

وإذا قيل: بم تحصل المعرفة عنده؟ قال: تحصل بالنظر.

فكأنه ما خرج عن الخلاف السابق أو القول السابق.

وقال بعض أئمة الأشعرية كالقاضي أبو بكر ابن الطيب الباقلاني وهو من حذّاق المتكلمين في مذهب الأشعرية وصنّف في كتبهم ونظّم المذهب الاشعري في أوائل أمره وبخاصّة في كتابه كتاب التمهيد.

فيقول الباقلاني بأن أول واجب على المكلف هو القصد إلى النظر.

وقالت طائفة من المتكلمين: هو أول جزء من النظر.

وهذه الاقوال كما يذكر الرازي وغيره من المتكلمين ، وكما حققه من المحققين الإمام ابن تيمية رحمه الله أن هذه الأقوال بين الطوائف ليس هناك خلاف في الحقيقة وإنما هي مادة واحدة، فمن قال أول واجب النظر هو مطابق لقول من قال أول واجب المعرفة باعتبار، أو النظر هو الدليل لها ، ولهذا يقولون: اول واجب المعرفة والمعرفة تؤخذ بالنظر أو تحصل بالنظر.

فهي نتيجة والنظر مقدمة.

ومن قال أول واجب القصــــد إليه ، أو أول جزء من النظر ، فهذا على مبدأ تقســـييم النظر...إلخ.

وروي عن بعض شذّاذ المعتزلة أنه قال: أول واجب على المكلف هو الشك.

وهذا قال به أبو هاشم الجبّائي.

وهذه أقوال مبتدعة في الإسلام ، والنظر ليس أول واجب على المكلف، بل أول واجب على المكلفين هو: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله.

وهذا هو الذي دعا إليه الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهو الذي بعث به النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما بعث معاذا إلى اليمن ، وفيها قوم من أهل الكتاب وقوم من عبدة الأوثان فمع اختلاف أهل الملل التي ليســت على دينه عليه الســلام قال لمعاذ كما في الصــحيحين وغيرهما: «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إل الله».

فإن قيل أليس النظر مشـروعا في القران كقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥] ؟

قيل: النظر مشروع إذا قام سببه كالتفكّر في خلق السماوات والأرض ، فهذا مما هو مشروع، أو من كانت عنده شبهة ، فاستعمل النظر لدرء شبهته.

وأما أنه واجب على المكلفين جميعا ، أو أنه أول واجب على المكلف ، فهذا لا أصـــل له لكن هذه الجملة التي ذكرها أبو الوليد ، هي من الجمل التي درج عليها النظّار من المتفلسـفة أو المتكلمة.

والتنبيه الثاني في قول أبي الوليد: فإن غرضـي في هذا الكتاب أن أثبت على جهة التذكرة من كتاب أبي حامد في أصول الفقه الملقب بالمستصفى جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة.

فكتاب المستصفى جعله أبو حامد على مقامات في تقسيمه ، لا يفهم من هذا ان الضروري في أصول الفقه هو عبارة عن ملخص كامل لكل -لا أول للجزئيات لأن هذا بدهي النفي- لكنه ليس أيضـا ملخّصـا جمع فيه كل القواعد ، أو أشـار به إلى كل القواعد التي ذكرها الغزالي.

وبمعنى آخر: أن هناك مسائل لها معيارها الخاص ، ولها اختصاصها ، وليست جزئيات في هذا العلم ، ومع ذلك أغفلها أبوأن الوليد بن رشد.

فكأن هذا المختصر هو انتقاء من مستصفى أبي حامد.

لأنه درج عند بعض طلبة العلم أحيانا أنه إذا قيل: هذا مختصـر لكذا.فإنه ينتظر أن يكون المختصر قد أتى على الإشارة إلى كل ما في الأصل.

وإنما حقيقة هذا أنه اشـبه ما يكون بالمنتقى ، فكأن ابا الوليد بن رشـد انتقى من مادة المستصفى جملة ، وإن كانت هذه الجملة غالبة من حيث الإشارات المجملة ،لكنها ليست محيطة في سائر المسائل.

هذا ما يتعلق بمقدمة هذا الكتاب.

وكتاب المستصفى الذي أشار إليه كتاب متين ، وهو من أجود كتب أصول الفقه ، وأنصح طالب العلم الذي عنده مقدرة للنظر في علم أصـول الفقه ، بمعنى أن عنده مقدرة تتمثل في **أمرين**:

- **الأول**: أنه قرأ في هذا العلم إما في الجامعة أو المجالس العلمية في المسـاجد أو المعاهد أو الأكاديميات ، بأن صـار عنده حصـيلة في لغة هذا العلم ،وبعض مقدماته الأساسية ، وقرأ في بعض المختصرات في هذا العلم.
- **والثاني**: أن عنده مقدرة عقلية جيّدة للقراءة في المستصفى.

وكتاب المستصفى يتميّز من جهة أنه كتاب لا يغلب فيه النقل، وكثير من الكتب الأصولية ترى فيها مادة النقل عالية جدا ، وأحيانا النقل شـبيه بالنص من كتب أصـحابهم الذين سلفوهم.

أما أبو حامد الغزالي فلا ، إنما كتب هذا الكتاب أشـبه ما يكون بالنظرية، نعم معتمد فيها على غيره ، مستفيد من غيره ، لكن كتبها بأسلوب أشبه ما يكون بنظرية متكاملة في ترتيب

وقبل ذلك فلنقدم مقدمة نافعة في غرض العلم المطلوب ها هنا، ومنفعته فنقول: إن المعارف والعلوم ثلاثة أصـــناف: إما معرفة غايتها الإعتقاد الحاصـــل عنها في النفس فقط، كالعلم بحدث العالم، والقول بالجزء الذي لا يتجزأ وأشباه ذلك.

وإما معرفة غايتها العمل، وهذه منها كلية وبعيدة في كونها مفيدة للعمل.

فالجزئية كالعلم بأحكام الصلاة والزكاة وما أشبههما من جزئيات الفرائض والسنن.

علم أصول الفقه شبيهة بطريقة الشاطبي لما كتب في مقاصد الشريعة – كتاب الموافقات – فهو منتقاة ومستفيد من غيره ، لكن فيه تحصيل من جهته هو .

فكتاب المستصفى كتاب يمثّل نظرية واسعة، وقد ينقص المستصفى قلّة الفروع فليس كتاب مليء بالفروع الفقهية ، لكنه من حيث التنظير كثير التنظير ، فهو مفيد من حيث النظرية إفادة جيّدة ، وفي نظري أنه من أجود الكتب ، ولعله يكون من المناسب إن شاء الله بعد أن ننتهي من هذا المختصر المستفاد من المستصفى ، فإنه يكون بابا لأن ينظر طالب العلم في كتاب المستصفى لأبي حامد.

والكلية كالعلم بالأصول التي تبنى عليها هذه الفروع من الكتاب والسنة والإجماع.

والعلم بالأحكام الحاصلة عن هذه الأصول على الإطلاق وأقسامها، وما يلحقها من حيث هي أحكام.

وإما معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل وبأيها لا.

وفي أي المواضع تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا.

وهذه فلنسمها سبارا وقانونا، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في مالا يؤمن أن يغلط فيه(١).

---

(١) (وقبل ذلك فلنقدم مقدمة نافعة في غرض العلم المطلوب ها هنا...... فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في مالا يؤمن أن يغلط فيه).

بعد أن بين أبو الوليد بن رشد غرضه من هذا الكتاب وهو: أن يثبت على وجه التذكرة مختصر ما قاله أبو حامد في مسائل أصول الفقه.

أتى بهذه المقدمة ، وهذه المقدمة مأخوذة من كلام أبي حامد وأمثاله ، فإن أبا حامد ذكرها في مقدمة كتابه المستصفى في أصول الفقه ، ومحصّلها كما قسّمها أبو الوليد أن المعارف ثلاثة أصناف فقال: معرفة غايتها الإعتقاد. ومثل لذلك بحدوث العا لم.

وهذه المسألة مسألة حدوث العا لم يمثلون بها كثيرا في مسائل المعرفة الأولى ، ودلائل إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، ولا سيما على طريقة المتكلمين الذين تكلّم على طريقتهم أبو حامد رحمه الله في كتبه .

فجاء ابن رشد وذكر هذه الطريقة ، مع أنه على طريقة الفلاسفة ، وهو على طريقتهم وفي كتبه الفلسفية لا يستعمل هذا الدليل الذي هو: حدوث العا لم لإثبات وجود الله، بل عند الفلاسفة كما تعرف طريقة يعتبرونها أقوى في البرهان من طريقة المتكلمين، بل إن أبا الوليد ابن رشد سمّى طريقة المتكلمين في كتابه: "مناهج الأدلة" طريقة جدلية ليست محكمة.

وعلى كل حال فلعله أراد مثالا هنا ، ولم يرد أصل المعرفة التي هي من موارد بحثهم لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، على طرق الفلاسفة ، أو طرق المتلكمين .

فإن أبا الوليد على طريقة الفلاسفة كما تعرف وهو فيلسوف.

وأما أبو حامد فإنه ينسج على طريقة المتكلمين من أصحاب أبي الحسن الاشعري.

وقال: **والقول في الجزء الذي لا يتجزّئ.**

وهذا ما يسميه المتكلمين وغيرهم بالجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزّئ.

فيقول: هذه المعرفة هو علم واعتقاد ، وهذا في الحقيقة لا يطّرد كثيرا ، يعني أن العلم بحدوث العالم أو غيره من الأمثلة ، فإنه لابد لأي علم أن يكون متضمن لمقام من الفعل والإرادة أو مستلزم لذلك ، فإما أن يكون العلم متضمن للعمل أي العمل باسمه العالم وهو الفعل والإرادة والفعل القلبي والفعل الحسي أو مستلزم لذلك.

فهذا باعتبار الإسم العام للعلم .

فإذا قيل في علم الشريعة ، فكل علم شرعي في مسائل أصول أو فروع الشريعة فإنه إما أن يتضمن عملا أو يكون سببا يبنى عليه العمل وهو الإستلزام .

وعليه فليس ثمة علم محض لا يترتب عليه مقام من العمل بل العمل في حقيقته متولد عن العلم.

فإذاً فالمعرفة المجرّدة هذه ، نفَس من نفس مدرسة الفلسفة العقلية المجرّدة التي تقول بإثبات مثل هذه الطريقة من العلم المنفك، واستعملها بعض المتكلمين كأبي حامد على مثل هذه الطريقة، وإلا فإن العلم حتى في غير علم الشريعة في معارف بني آدم فإن معارفهم تتضمّن حركة وعملا أو تستلزم ذلك ، وإذا جئنا لعلم الشريعة فهو على هذه الرتبة كما تعرف.

ثم قال: **وإما معرفة غايتها العمل.**

وذكر أن هذه كلية وجزئية ، وأشار إلى أن علم أصول الفقه منها ، وهذا تشريف لمقام علم أصول الفقه ، لأنه بيّن ذلك فقال: كالعلم بالأصول التي تبنى عليها الفروع.

فهذه إشارة إلى جملة علم أصول الفقه ، فعند أبي الوليد أن علم الأصول من هذا المقام وهو المعرفة التي لها غاية وهو العمل ، وهذا مطرد .

بل نقول جميع علم الشريعة من المعرفة التي لها غاية من العمل سواء كان ذلك في مثل هذه الأمثلة التي يذكرها المصنّف أو في غيرها ، فهذا بيّن أنه يشير إلى علم أصول الفقه في قوله: "هذه الفروع من الكتاب والسنة والإجماع.

والعلم بالأحكام الحاصلة عن هذه الأصول على الإطلاق وأقسامها".

وبين أن كلما كانت العلوم أكثر تشبعا، والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة فيها على قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر.

وبين أن الصناعة الموسومة بصناعة الفقه في هذا الزمان وفي ما سلف من لدن وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفرق أصحابه على البلاد واختلاف النقل عنه صلى

ثم قال: **وإما معرفة تعطي القوانين.**

وكأنه يشير هنا إلى التي المعيار التي هي تسديد كما يشير: وسبر وقانون لتقويم هاتين المعرفتين. وهذا ما سمّوه عند الفلاسفة بالبرهان ، ومعيار البرهان، وهو المنطق البرهاني الذي اعتمده ابن رشد في كتبه ، ولخّصه عن أرسطو الذي يعتبرونه هو الذي نظم مثل هذا القانون الذي يعرف بالمنطق الأرسطي ، وإن كان المنطق لا يختص بأرسطو وحده.

بل الصحيح أن المنطق هو معنى من تنظيم أحكام العقل وهو مشترك بين الناس في أصله، وإن كان ما أثروه عن أرسطو وترجموه عنه ، هو تركيب لهذا المشترك واختصاص به ،وتقدير بمعياره.

وهذا التقدير يقع فيه صواب ويقع فيه خطأ ، ومن هنا يكون علم المنطق من حيث النتائج لها ، قد تكون النتائج صحيحة ، وقد يكون منها نتائج ليست كذلك.

لكن أبا حامد الغزالي –وأبو الوليد يلخّص عنه– اعتنى بالمنطق ، ويرى أن المنطق هو الذي يسدّد الذهن وأنه معيار للعلم ، وعن هذا كتب أبو حامد كما تعرف رسالته في المنطق الذي سمّاها: "معيار العلم" ولأبي حامد رسالتان "ميزان العمل" و"معيار العلم" .

فيرى أن ميزان العمل على طريقة التصوّف ، ويرى أن هذه المعارف وترتيبها في أصول الفقه وفي علم الكلام ، وهذه المسائل يرى أنها ترتّب على نظام المنطق الذي استودع خلاصة له في كتابه "معيار العلم" ، وأبو الوليد أخبر بالمنطق من أبي حامد حقيقة ، لأن أبا الوليد هو المتتبّع لكلام أرسطو ، وهو الذي يلخّص عنه المنطق في أغلب الأحوال والقول عنه.

الله عليه وسلم بهاتين الحالتين، ولذلك لم يحتج الصحابة رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة كما لم يحتج الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم[١].

---

(١) (وبين أن كلما كانت العلوم أكثر تشبعا............كما لم يحتج الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم).

وهذا من فقه أبي الوليد بن رشد وهو –بالمناسبة– حتى في كتبه الفلسفية أو الكتب التي أراد بها تقرير رايه في مسائل الفلسفة ، ومسائل المعرفة الإلهية على طريقة الفلاسفة ، عنده إجلال للصحابة، فأبو الوليد بن رشد وإن كان فيلسوفا لكن عنده إجلال كبير وبيّن للصحابة .

ولهذا يعتذر لهم فيما كان من طريقته التي يعرف أن الصحابة لم يكونوا عليها ، كما لما استعمل مسائل البرهان في الفلسفة وتوصّل إلى مسائل أو أشار إلى طريقة التخيير في مسألة المعاد – ومسألة المعاد ضلالة مبينة من ضلالات الفلاسفة – لكّنه بدأ يعتذر للصحابة الذين لم يستعملوا مثل هذه الطريقة.

فالمقصود أنه من حيث مقام الإرادة ومقام المقاصد عنده إجلال للصحابة مع كونه فيلسوفا لأن نشأته نشأة شرعية فقهية مالكية، وعنده إجلال واسع للشريعة وعناية بها، بخلاف طريقة ابن سينا كما سبق ، فإن ابن سينا ليس عنده هذا المنهج في التعامل مع السالفين من اصحاب النبي ومن جاء بعدهم، فهذه الطريقة يعتذر بها ، وقد يكون اعتذاره للصحابة وإن كان فاضلا من حيث هو ، لكن قد يكون ما فهمه في هذا الإعتذار صوابا ، وقد لا يكون كذلك .

وفي هذه الإشارة التي ذكرها فهذا من فقه فالصحابة رضي الله عنهم ، ففي فقههم كانوا على مقام من الفصاحة والسداد ، لم يحتاجوا معه إلى تنظيم ما يسمّى بعلم أصول الفقه كتنظيم ، ومن باب أولى لم يحتاجوا إلى المعيار الذي أشار إليه ، وهو ما سمّي عند ترجمته وتحصيله بالمنطق ، فما احتاجوا إلى المنطق الذي سمّي كمعيار أن ينظّم لهم ، ولا احتاجوا إلى ترتيب نظرية علم أصول الفقه ، وليس لعدم كون هذا المعيار وهو علم أصول الفقه موجودا عندهم ، فإنه كان موجودا عندهم ، لكنه لم ينظم على نظم هذا المعيار الذي نظم به بعد ذلك ، وذلكم أن أصول الفقه في التعريف الذي أراه جامعا وجملته بيّنة أن نقول :

علم أصول الفقه: "تسمية أدلة الشريعة وبيانها".

وتعلم أن للأصــوليين تعريفات متقاربة ، وفي الجملة أن الخلاف لفظي بين هذه التعريفات أو بعضــها يقيّد بعض المســائل ، فيكون الخلاف له ثمرة ، لكن من حيث الإســتقراء لكلام الأصوليين ولمفهوم أصول الفقه في الشريعة ، فأرى أن هذا التعريف تعريف مناسب ، وهو أن نقول أن علم أصول الفقه هو تسمية الأدلة وبيانها .

ومعنى تسمية أدلة الشريعة : تعيين أدلة الشريعة ، وهذا الركن الأول في علم أصول الفقه.

أن علم أصــول الفقه هو الذي يعين أدلة التشــريع يعني يقول أدلة التشــريع: هي الكتاب، والسـنة، والإجماع، ثم يأتي في التشـريع دليل القياس.. فهذا يعين من خلال علم أصـول الفقه كذلك: المصلحة أهي دليل أو ليست دليلا، وما معناها.. فهذا يعين من خلال علم أصول الفقه وهذا يسمّى تسمية الأدلة.

إذا فــالأصـــول يســـمي دليــل القيــاس ودليــل الإســـتحســـــان ودليــل المصـــلحــة.

*وهنا وجهان في كلمة: **تسمية الأدلة، فتسمية الأدلة تتضمن معنيين:**

- **الأول:** تعيين الدليل كأن تقول من أدلة التشريع الإستحسان مثلا.
- **والمعنى الثاني:** بيان رتبة الدليل أي ان الأصـولي يرتب هذه الأدلة فيقول: الكتاب، السنة، الإجماع.. فإذا كان على طريقة أهل الرأي قال: القياس.

وإذا كان على طريقة أهل الحديث قدّم قول الصـحابة على القياس... فهو يعيّن الدليل ويبين رتبته أيقدّم هذا على هذا أو يقدم هذا على هذا؟

*"وبيانها" وهذا ما يتعلق بالبيان العربي في الجملة ، الذي هو فقه الدلالات (ما يقتضـــيه الأمر) فالبيان العربي في أصله ينزّل في خطاب أدلة الشريعة من الكتاب والسنة على مقتضى أمر الله أو قضاء الله ورسوله، لكن في أصله تعيين الأمر وتمييز الأمر عن النهي، وتمييز المطلق عن المقييد، والخاص عن العام.. وما إلى ذلك ، فهذا في الأصل بيان عربي .

وهذا معنى أن القران نزل بلسـان العرب وأنه يفقه على وفق لسـان العرب ، فهذا البيان هو في الجملة على مقتضى لسان العرب وإن كان يقيّد بما جاءت به الشريعة في تمييز الأسماء العربية على الأحكام الشرعية .

وهذه مسـألة للعلماء فيها سـتة مذاهب في العلاقة ما بين اللغة والشـريعة ذكرها أبو محمد بن حزم رحمه الله في كتاب "الفصِل" وفي بعض كتبه الأخرى.

فهناك مذاهب لهم في هذه الطريقة ، وذكرها الإمام ابن تيمية أيضـــا ، وسمّى هذه المذاهب كاملة شيخ الإسلام ابن تيمية وإن كان اختيار ابن تيمية ليس مطابقا لاختيار أبي محمد بن حزم رحمهما الله.

المهم أن هذا هو جملة علم الأصول ، ولما نسـمي علم الأصـول بهذه الطريقة أو تعرفها بهذه الطريقة فنتيجته وهو الإستنباط والإجتهاد وما يسميها بعض علماء الأصول وكيفية الإستفادة منها وحال المستفيد وهو المجتهد.

فإن هذا متضمن في هذا التعريف كما هو بيّن.

إنما المقصـود أن الصـحابة رضـي الله عنهم كانوا على تمام من المقام في تسـمية الأدلة، وهم الذين حفظوا القران وحملوه، وحفظوا الســـنة، وكذلك من جهة البيان فإنهم هم أئمة البيان باعتبار أنهم عرب فصحاء وباعتبار أنهم عرفوا مقاصد الشارع من الأسماء الشرعية، وهم ينزل الوحي بينهم على رسول الله عليه الصلاة والسلام.

فهنا تحصّل لهم مقام الإجتهاد وهذا ما سمّاها العلماء في علم الأصول ب: حال المستفيد.

فحال المستفيد قد يقول قائل: لماذا لم ينص عليها في التعريف.

فنقول: هي نتيجة في حقيقتها ، فإذا تحقق تســـمية الأدلة وبيانها تحصـــل مقام الإجتهاد الأصولي.

على كلٍ فقول أبي الوليد: ولذلك لم يحتج الصحابة.. فما احتاجوا إلى علم الأصول وإن كان في حقيقته وكنهه بينهم لأن فصـــاحتهم في اللغة لم يحتاجوا معها إلى أن يقولوا: هذه صـــيغ العموم... أو: الجزاء والشـرط من صيغ العموم.. وأسماء كذا من صيغ العموم، وهذا السياق هو الإطلاق، وهذا التقييد.. فهذا نوع من التعليل ومقتضـى الفصـاحة التامة مثلما لم يحتج الصحابة إلى أن تعلموا علم النحو وأن يسموا هذا مبتدأً وهذا خبرا.. إلخ.

فليس معناها أن الإعراب لم يكن موجودا زمنهم ، أو زمن العرب الاوائل بل هم أهل هذا اللون من الكلام .

فالمقصود أن الصحابة كما قال أبو الوليد لم يحتاجوا إلى هذه الصناعة كتنظيم لعلم الأصول وإن كان بينهم، ومن باب أولى لم يحتاجوا إلى ما سمّي بالمنطق أو بهذا المعيار الذي كتبه أبو حامد أو غيره.

وبهذا الذي قلناه يتفهم غرض هذه الصــناعة، ويســقط الاعتراض على أهل الصــدر المتقدم ناظرين فيها، وإن كنا لا ننكر أنهم كانوا يستعملون قوتها، وأنت تتبين ذلك من فتواهم رضـــي الله عنهم، بل كثير من المعاني الكلية الموضــوعة في هذه الصــناعة إنما صححت بالاستقراء من فتواهم مسألة مسألة.

فأما أجزاء هذه الصـــناعة بحســـب ما قســـمت إليه في هذا الكتاب فأربعة أجزاء: فالجزء الأول يتضمن النظر في الأحكام، والثاني في أصول الأحكام والثالث في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل، وكيف استعمالها.

فلم يحتاجوا إلى هذا لأن ما عندهم من التمام في فقه الأدلة ومعرفة أسمائها اســـتغنوا به عن ذلك، لكن لما نقصـت الأحوال لبعد ذلك ، إما من جهة الرواية وانقطاع بعض الإسـناد عن كثير من هذه الأمة ، وحصل جمع الرواية وظهر علم الحديث والجرح والتعديل بصفته ، ونظّم علم الأصول كعلم يرتّب هذه الأدلة ويسمّي الأدلة المحصّلة عن الكتاب والسنة.

وإلا فالحقيقة أن تسـمية الادلة لم تكن قضـية اجتهادية في أصـلها فتسـمية الأدلة في الأصـل: الكتاب والســـنة بيّن ومجمع عليه كما تعلم، وإنما احتاجوا إلى: ما هو الذي يتحصـــل عن الكتاب والســـنة من الأدلة التي اصـــطلح عليها فيما بعد بالقياس والمصـــلحة المرســـلة وقول الصحابي وعمل أهل المدينة والإستحسان.. إلخ.

وهي التي سمّيت أحيانا بالادلة المختلف فيها.

والرابع يتضمن النظر في شروط المجتهد وهو الفقيه[١].

---

(١) (وبهذا الذي قلناه يتفهم غرض هذه الصناعة، ويسقط الاعتراض على أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها).

فلا يهوّن شأن علم الأصول بأن أهل الصدر الأول من الصحابة ما استعملوه، فهذا لا يقوله فقيه أو صاحب علم يعرف مقام العلم، بل الحقيقة أن هذا العلم جملته التي أشرنا إليها في التعريف "تسمية أدلة الشريعة وبيانها" مستودع عند الصحابة ، ويقولون به ويعملون به ويطبّقونه في فقههم للقران .

وما كانوا رضي الله عنهم يأخذون ذلك بمحض النظر أو محض العقل فهذا المعيار كان معروفا فيعرفون ما يقتضيه الأمر وما يقتضيه نهي النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن كان يقع لهم من الإشتراك في بعض المسائل التي يقع بينهم خلاف فيها ، فهذا من نتيجته اختلاف الأصوليين في كثير من الأحكام لما اختلفوا مثلا: فيما يقتضيه الأمر، وهل الأمر في الأصل يقتضي الوجوب إذا تجرّد عن القرائن كما يعبّرون أو أنه لا يقتضي الوجوب؟

- فعلى قول الجمهور أنه يقتضي الوجوب.
- وعلى قول غيرهم لا يقتضي ذلك وفيه مذاهب كما تعرف في أصول الفقه كثيرة أوصلها بعض علماء الأصول غلى خمسة عشر مذهبا وجمع هذه المذاهب ابن اللحام الحنبلي في قواعده (فيما يقتضيه الأمر المجرد عند الأصوليين) ذكرها الأصوليون منثورة لكن ابن اللحام لخّصها في خمسة عشر مذهبا.

وفي نظري أن هذه المسألة عليها سؤال سابق لم يحرّر عند عامة الأصوليين وهو: ثبوت الأمر المجرد في الشريعة.

فهل هناك في خطاب الشارع أمر مجرد؟ فإنك حين تقول: فيه مذاهب.

فهذا مبني على ثبوت الأمر المجرد في الشريعة ، وهذه مسألة تحتاج إلى بحث وإلى تحرير.

وإذا قيل إنه لا يقع مجردا انفكّت المسألة عن وجودها.

أم أن خطاب الشارع باعتباره جملا مركّبة –وهذا هو مقتضى الكلام المفيد عند العرب كما تعرف من أن الكلام هو المفيد (كلامنا لفظ مفيد كاستقم*) أي : انها جمل إما إسمية أو

جمل فعلية- فهذه الجمل وهذا الإنشـــاء وهذا الأمر وهذا النهي أو هذا الخبر لا يكون مجرّدا منفكّا ، بل يكون متضمّنا ، وفيما يظهر أن هذا هو فقه السالفين للمسائل .

ومن هنا قال ابن عبد البر إن كثيرا من الأمر حمله ســواد الأئمة وجماهيرهم على أنه للإستحباب مع أنك لا تجد صارفا منصوصا له ، وإنما يجعلون الصارف مقتضى السياق وعلى كل حال فهذا سيأتينا في مبحث الأمر والنهي إن شاء الله.

(وإن كنا لا ننكر أنهم كانوا يســتعملون قوتها)، وهذا من دقيق التعبير ، وإذا كنت تقرأ لابن رشد لا تنتظر ضعفا في التعبير فهو دقيق التعبير وبودّي أن يستفيد الإخوة من لغته العلمية فلغته في المعيار العلمي عالية جدا فلا ينبغي لطالب العلم ان تكون لغته ســاذجة في التعبير عن مسائل الفقه ومسائل علم الشريعة أو تقول: لغة مبسّطة.

ولهذا فتوصية علمية : - فصحيح أن طالب العلم يتدرج في المعرفة العلمية ولا يتقحّم عالي المراجع أو الكتب أو العلم قبل أوائله فهذا كله صــحيح في الجملة - لكن لا ينبغي أن يستطال فيه إلى درجة ضعف الملكة العلمية .

بمعنى أنه يغلب على الطالب أو على الباحث أنه يبحث عن الملخصــات ويبحث عن المختصـرات ويبحث عن اللغة الأبسـط . كلا بل لابد ان يكون طالب العلم يتدرج التدرج الصحيح إلى أن يقرأ لكبار العلماء وكبار المؤلفين ، ويقرأ في المراجع العلمية الأصيلة ، حتى ولو كان سبكها على طرائق العلماء سبكا متينا ، فلابد أن يعتاد مثل هذا السبك سواء في علم أصول الدين ، أو في علم أصول الفقه ، أو في علم الفقه ، أو في علوم الحديث ، أو في غير ذلك ، لا يكون قصده دائما التقريب للألفاظ والتلخيص للألفاظ ، فهذا ليس من باب الألفاظ وحدها ، بل هذا له انعكاس على الملكة العلمية لدى طالب العلم من جهة.

ومن جهة أخرى فهذا القصــر في الألفاظ يسـقط كثير من المعاني العلمية المتضـمّنة في هذا السبك العلمي الذي في هذه الكتب.

ولهذا ينبغي لطالب العلم أن يلازم كتب الأقدمين ولو بعضــا منها ، مع ما يســتفيده من البحوث المعاصرة التي تلخص وتجمع بعض المسائل العلمية كالبحوث في علوم الشريعة ونحو ذلك فهذا لا بأس به ، ولكن لا ينبغي أن يستغنى به بحال من الأحوال عن القراءة في المراجع الأولى في كل علم سواء في علم العقيدة وأصول الدين أو في أصول الفقه .

فلا تقرأ في المختصرات والملخصات التي لخّصها بعض الباحثين ، فهذه مقرّبة في ابتداء العلم لكن لابد أنك تأتي إلى مرتبة ومقام ، وتقرأ للأصــوليين في كتبهم الكبار ، فتقرأ لأبي حامد، ولأبي المعالي في البرهان، وتقرأ للرازي في المحصول، وتقرأ في روضة الناظر لإبن قدامة، وتقرأ في شرح الكوكب.

فتقرأ في كتب العلماء بحسب مذاهبهم .

وهكذا في علم الفقه تقرأ في كتب الفقهاء الموسعة كالمغني وكالشرح الكبير، وشرح المهذّب، وتقرأ في جوابات الأئمة المتقدمين فهذا الجمع يعطي طالب العلم ملكة علمية ويعرّف طالب العلم بسعة المعاني العلمية التي أرادها العلماء رحمهم الله.

(وأنت تتبين ذلك من فتواهم رضــي الله عنهم، بل كثير من المعاني الكلية الموضــوعة في هذه الصناعة إنما صححت بالاستقراء من فتواهم مسألة مسألة).

يعني أن علم الأصول هو استقراء من فقه الصحابة فكثير من استقراء من فقه الصحابة.

(فأما أجزاء هذه الصناعة بحسب ما قسمت إليه في هذا الكتاب فأربعة أجزاء).

هذا جماع علم الأصول.

(فالجزء الأول يتضمن النظر في الأحكام).

والأحكام عند الأصــوليين لها تفصــيل ، لكنها تجمع على وجهين في الجملة عندهم -وإلا فبعضــهم يجعل مقدمها الأحكام العقلية أو الأحكام الشــرعية أو بعض يقســم العقلية والعادية... إلخ ، لكن الذي هو في صــميم وصــلب وجوهر علم الاصــول هو أن الأحكام الشرعية على هذا المراد هي وجهان-:

وهي ما سمي بـ: الأحكام التكليفية.

وما سمي بـ: الأحكام الوضعية.

فالأحكام التكليفية وهي خمسة: الواجب والمستحب والمحرم والمكروه والمباح.

والأحكام الوضعية وهذه يجعلون لها أسماء كالسبب والعلة والمانع وما إلى ذلك، وإن كانوا لا يتّفقون على عددها وتقديرها أعني مدارس الأصوليين كمدارس الفقهاء الأربعة كاتفاقهم على تسمية الأحكام التكليفية.

فهذا فرق يلاحظه طالب العلم من أن الأحكام التكليفية بيّنه ومستقرة في الجملة عند علماء الأصول وهي الخمسة المشهورة التي سبق أن ذكرت، وأما الأحكام الوضعية فيذكرون لها مادة وإن كان بعضهم يجمع هذه مع هذه أو بعضهم يجعل هذا كنتيجة لهذا الحكم وليس منه ، فهذا يأتي إن شاء الله في بحث الأحكام الوضعية عند مقامها.

(والثاني في أصول الأحكام).

وهي الثمرة التي تستفاد من الأحكام كما سماها الغزالي في المستصفى.

(والثالث في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل، وكيف استعمالها).

وهذا مبحث الأدلة ثم قال: وكيف استعمالها.

وهذا كما قال أبو حامد: جوهر علم الأصول.

فلما كتب كتاب المستصفى جعل بابا ، أو قطبا فيما أظن من تسميته ، فإنه يسمي كتابه على أقطاب ، فاسماه قطبا أو بابا فيه، وهو الإستنباط وقال أبو حامد عنده : إن هذا هو جوهر علم الأصول.

ثم يقول أبو الوليد: (والرابع يتضمن النظر في شروط المجتهد وهو الفقيه) اسم الإجتهاد اسم شرعي ، قال النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح في حديث عمرو بن العاص: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» فقوله: اجتهد.

هذا ذكر للإجتهاد وهو اسم شرعي في الأصل، ولما جاءت هذه العلوم ونظّم علم الأصول والفقه سمّي المجتهد عند العلماء ، وذكر المجتهد المطلق، والمجتهد المقيد ، إما في المذهب فيقولون: مجتهد في المذهب أو مجتهد للمذهب ، وبينهما فرق يأتي إن شاء الله في كلامنا عن الإجتهاد ، أو في كلام المصنف عن الإجتهاد، وذكروا شروط المجتهد المطلق ، وتعلمون أنهم ذكروا له شروطا من جهة علمه بالكتاب والسنة والحلال والحرام والصحيح من الضعيف والناسخ من المنسوخ.. إلخ فيما سماه علماء الأصول في شروط المجتهد.

ولأبي حامد الغزالي كلام في صفة المجتهد يأتي إن شاء الله ، وإنما المقصود هنا الإجمال لهذه الصفة.

ومن فقه أبي الوليد بن رشد أنه قال – وله إشارات حسنة في هذا المقام –: **وهو الفقيه**.

وأنت تعلم مما تقدم من قولنا في غرض هذه الصـــناعة، وفي أي جنس من أجناس العلوم هي داخلة، أن النظر الخاص بها إنما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب، لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل، ولذلك لقّبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءا منها فدعوها بأصول الفقه.

وهذا نوع من الإشارة العلمية الصحيحة ، بمعنى أن اسم الفقيه لا ينبغي أن يطلق إلا على من تبصّر في علم الفقه، وتبصّر في العلم بالأدلة الشرعية ، وليس كل من صار له بعض الإشتغال بعلم من العلوم صار له الإسم المطلق فيه ، ومن هنا قال أبو الوليد: وهو الفقيه.

فهو مناسب لطريقة المتقدمين من العلماء رحمهم الله كالحسن البصري لما سئل عن آراء الفقهاء فلما قال قولا في مسألة قيل له: أهذا يا ابا سعيد قول الفقهاء؟ قال: وهل رأيت فقيها؟ فما اراد الحسن رحمه الله هذا الإغلاق للفقه أو لعدد الفقهاء أبدا وهو يعلم سعة الفقهاء وكثرتهم ولا سيما في ذلك التاريخ ، لكن اراد به إجلال بعض المقامات ، وأنه ليس كل من كان له مورد في العلم سمي باسم أعلى من حقه.

فهذا مقام على كل حال ينبغي أن يكون فيه اعتدال ، لا يكون فيه غمط للناس فيما آتاهم الله من العلم والفضل ، فلا يكون فيه غمط وإسقاط، ولكن أيضا التمييز بلا تكلّف وبلا مبالغة حسن ، حتى يتميز من كان له مقام في العلم .

لأن هذا ليس من باب التمييز على سبيل الإكرام أو عدمه ، فهذا باب يسير في الجملة، لكن أهم منه: أهذا يؤخذ عنه الرأي أو لا يؤخذ عنه الرأي ؟ أيؤخذ عنه العلم بهذه المسائل أو ليس كذلك.

والله سبحانه وتعالى يؤتي فضله من يشاء.

ومسألة الإجتهاد فيها تعليق مهم وسؤال لعلنا ننظر في جوابها : وهل الإجتهاد يقابله التقليد فإذا كان ليس ثمة إلا اجتهاد وتقليد –وهم يجعلون المجتهد المطلق–

فهل من ليس على رتبة المجتهد المطلق يكون مقلدا؟..

وما يتضمن هذا من بعض الإيرادات التي ترد عليه فهذه مباحث يأتي شرحها إن شاء الله في مقامها.

والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث إذ هو مباين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى.

ويقتصر من تلك على أحد أمرين:

- **إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها، وهو ما يراه مثلا أهل السنة.**
- **وإما أن يرسم ويعدد الاختلاف الواقع فيها، وتعطى الأحوال والقوانين التي بها تستنبط الأحكام بحسب رأي الرأي في تلك الأصول.**

وبالجملة كيف لزوم بعض تلك الآراء فيها عن بعض، ومناسبتها للفروع، حتى يقال مثلا كيف يكون الاستنباط على رأي الظاهرية وعلى رأي القائلين بالقياس.

وبالجملة بحسب رأي من الآراء المشهورة.

وهذا الوجه هو الأنفع في هذه الصناعة، وبهذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية وكافية في نظر الجميع من أهل الاجتهاد[١].

---

(١) (..... ولذلك لقّبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءا منها).

وهذا كما أشرت الأصل الثالث في أدلة الإستنباط وهو الذي قال عنه أبو حامد إنه جوهر هذا العلم أي الإستنباط.

لكن تبقى أن المسائل الأولى متصلة بهذا العلم وإن كان أبو الوليد أراد ماحكاه وما ذكره أبو حامد.

(فدعوها بأصول الفقه.

والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث إذ هو مباين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى.

ويقتصر من تلك على أحد أمرين:

- إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها، وهو ما يراه مثلا أهل السنة
- وإما أن يرسم ويعدد الاختلاف الواقع فيها، وتعطى الأحوال والقوانين التي بها تستنبط الأحكام بحسب رأي الرأي في تلك الأصول.

وبالجملة كيف لزوم بعض تلك الآراء فيها عن بعض، ومناسبتها للفروع، حتى يقال مثلا كيف يكون الاستنباط على رأي الظاهرية وعلى رأي القائلين بالقياس.

وبالجملة بحسب رأي من الآراء المشهورة.

وهذا الوجه هو الأنفع في هذه الصناعة، وبهذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية وكافية في نظر الجميع من أهل الاجتهاد).

وهذا الأصل الثالث لو تأملت فيه واعدت قراءته تجد أنه يقول فيه: الثالث في الأدلة المستعملة في استنباط حكم عن أصل وكيفية استعمالها.

فهذا هو جوهر علم أصول الفقه ، ومن هنا لما جئنا للتعريف قلنا إن علم الأصول هو تسمية الأدلة وبيانها ، وهذا مقارب أو مطابق في الجملة لما أراد المصنف رحمه الله أو فيما ذكره أبو الوليد في قوله: إن هذا الأصل الثالث هو الأصل الصحيح.

وإن كانت هذه الأصول الأربعة في جملتها متداخلة في هذا العلم ، لا ينفك عنها النظر في مسائل الأحكام ، لأنها ثمرة لتسمية هذه الادلة ولبيانها ، فتتفرع الأحكام الشرعية إلى ما سبق بيانه من التكليفي أو الوضعي أو غر ذلك.

ثم أشار أبو الوليد إلى مسألة فقال: النظر في صناعة هذا العلم تاتي على وجهين :

إما أن يفرد في مذهب واحد .

وإما أن يجعل على سبيل المعايير والقانون المشترك فتمييز بعض المذاهب عن بعض وبعض المآخذ عن بعض .

وأشار إلى مثال في ذلك كتمييز مدرسة أهل القياس عن مذرسة الظاهرية.

وهذا في الجملة مما لا ينبغي الإطالة فيه ، أعني مسألة التصنيف لصناعة هذا العلم ، وإنما المهم هو فهم موضوع هذا العلم ، وأما كيفية التصنيف فيه ، فهذا ليس اختيارا حتى يقال فيه : فإنه وقع للعلماء رحمهم الله طرائق في التصنيف في هذا ، وصار لعلماء الحنفية تمييز في بعض طريقتهم حتى سميت طريقة الفقهاء كما شاع ذلك في كثير من الإصطلاح، وصار لكثير منهم ما هو على الطريقة الكلامية.

وأجل من هاتين الطريقتين الطريقة الأولى التي ابتدأها الإمام الشـــافعي رحمه الله وكتب فيها رسـالته، وتجد هذه الرسـالة هي صـناعة لهذا العلم على وجهه الاول المناسـب للتعريف الذي أشرنا إليه بأنه تسمية الأدلة وبيانها .

ومن هنا ســـقطت كثير من الزوائد العلمية التي لم يحتج إليها هذا العلم مما دخل بأثر علم الكلام ونحوه.

فعلى كل حال فما أشـار إليه أبو الوليد في مسـألة صـناعة هذا العلم كيف يصـنّف ؟ هذه مسـألة ليس فيها معيار ، وامرها يسـير ، ويصـنّف فيها أو والتصـنيف فيها ليس اختيارا حتى يقال وإنما لكل مدرسة في العلم طريقته.

وأشـــار إلى أهل القياس، ويريد بأهل القياس الفقهاء ، والمذاهب الفقهية المشـــهورة جميعها تضاف إلى القياس ، وليس الأحناف وحدهم لأن المذاهب الأربعة كلها تقول بالقياس.

والظاهرية هم أتباع داود الظاهري، وهو متقدم زمن الإمام أحمد بن حنبل ، وكان له مدرســة وله أتباع زمن الإمام أحمد وله اشـــتهار فقهي ، ثم بعد ذلك ركد مذهبه وقل أتباعه رحمه الله وهو إمام كبير ومشـــهور في العلم وأصـــوله في الإعتقاد أصـــول الأئمة رحمهم الله ، وإن كان الإمام أحمد عتب عليه في مسائل يسيرة في الغالب أنها من باب سد الذريعة ، فتعامل الإمام أحمد معه كان من باب سد الذريعة ، أي أن رجلا بمقام داود بن علي رحمه الله بفضله وعلمه ما جعل الإمام أحمد أن يقول بعض الكلمات ، التي قد لا يكون منها نتيجة ، ومن هنا تمنى لقائله بعض الشيء... وهذا من السير بين العلماء .

لكن على كل فهو إمام فاضـــل وعالم جليل ، وكان له بعض المذهب ، وإن كان ينازع فهذا في مقامه ، ولكن من حيث الحقائق أو التراتيب العلمية ، فطريقته في هذا فيه اختلاف عن طريقة أكثر الفقهاء وأهل الحديث ، ومن ذلك تركه للقياس الذي هو قياس التمثيل وإلا ففي مذهب الظاهرية يسـتعملون قياس الشـمول لكنهم حاولوا هجر اسـم القياس وتركوا ما سموه قيـاس التمثيـل ، لكنهم في التطبيق لا تســـتطيع أن تقول إنهم تركوه كتطبيق لازم، ومع أن النتيجة ما بين التمثيل والشمول تشترك أحيانا ، لكن كتأصيل في مدرسة الظاهرية كما تعرف يُسقطون دليل القياس.

لكن رأينا أن نجري في ذلك على عادة المتكلمين في هذه الصـــناعة، ونتحرى في تقسيمها الترتيب الواقع في هذا الكتاب، إذ هو أحسنها نظرا وأحرى أن يكون صناعيا، غير أننا ســـنشـــير إلى شـــيء من ذلك الغرض ومما تقدم من قولنا يتبين غرض هذا الكتاب، ونسبته إلى سائر العلوم، ومرتبته، وما يدل عليه اسمه، وأقسامه.

وهي الجمل النافع تقديمها للمتعلم عند شروعه في الصناعة.

ولنبدأ من حيث بدأ.

وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك.

فهذه المدرسة ضعفت إلى أن جاء منظّرها وهو ابو محمد بن حزم رحمه الله فنظّر هذه المدرسة وأعاد لها تأريخها ، وكتب فيها كتبا في الفقه وفي أصـــوله ومن كتبه في الفقه: المحلى في شـــرح المذهب الظاهري.

وذكر مذاهب الفقهاء غير الظاهرية ، وله في أصول الفقه تصنيفه في الأحكام في أصول الفقه وهو كتاب مشهور في أصول الفقه لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي رحمه الله تعالى.

ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها[1].

---

(١) (وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية).

كتب أبو حامد في مقدمة المستصفى مقدمة منطقية، هي من جنس ما ذكره في معيار العلم لكنه خصّها هنا بمعيار علم أصول الفقه.

وبعض المصنّفين في علم أصول الفقه يذكرون هذه المقدمة وبعضهم لا يذكرها ، وإن كان يبني على هذه الطريقة ، لكن أبا حامد من المعنيين بالمنطق في علم الأصول وإدخاله على علم أصول الفقه، ولهذا تجد أن كتابه المستصفى جاء نظريّةً في علم الأصول ، والفروع فيه قليلة ، فالتطبيق الفقهي في كتاب المستصفى قليل ، مقارنة ببعض الكتب الأصولية التي عنيت بذكر الفروع وتطبيقها.

(زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك.

ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها).

والحقيقة أن أبا حامد رحمه الله ما أراد أن هذه المقدمة أصل في هذا العلم ، وإن كان في تعبير أبي الوليد كما تلاحظ بعض الغضّ من طريقة المتكلمين ، وعلاقتهم بعلم المنطق، لكنه لم يصرّح هنا لأنه متوافق في الترتيب في علم الأصول على طريقتهم ، ولكنه في كتبه الاخرى إذا كان يتكلم بفلسفته المجردة ، فلا يرى أصلا أن المتكلمين على علم حقيقي أو علم صحيح بالمنطق.

يقول أبو الوليد ابن رشد إن الدليل الذي يحصّل بمعيار المنطق هو الدليل البرهاني .

ويقول هذا الدليل البرهاني لا يعرفه إلا الحكماء .

ويقول إن أرسطو له صناعات في معيار العلم أولها البرهان ثم يأتي الدليل الجدلي ثم الدليل الخطابي ثم الدليل الشأني ثم الدليل السفسطائي .

ويقول ان السفسطائي وهميات لا يعتبر في العلم والشأني تخييل لا يعتبر في العلم والخطابي للعامة والجدلي .

وهذا الجزء الأول ينقسم إلى أربعة أقسام: وهي النظر في حد الحكم، وفي أقسامه، وفي أركانه، وفي مظهره.

- القسم الأول: أما حد الحكم عند أهل السنة فهو عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين بطلب أو ترك فإذا لم يرد هذا الخطاب لم تتعلق بالأفعال صفة تحسين أو تقبيح، فيكون الحسن والقبح على هذا ليس وصفا ذاتيا للأفعال.

وذهبت المعتزلة إلى أن الحسن والقبيح وصف ذاتي للأفعال، فبعض ذلك مدرك بضرورة العقل كالكذب وشكر المنعم، وبعضه بانضمام الشرع كالطهارة والصلاة لما فيهما مثلا من اللفظ المانع من الفحشاء ومن النظافة.

وفائدة معرفة هذا الاختلاف في هذه الصناعة تتصور عند النظر في القياس المناسب والمخيل وجميع أنواعه، وعند النظر في تصويب المجتهدين وتخطئتهم.

أما أهل السنة فحجتهم أن الحسن والقبيح يطلق في عرف المتكلمين على معان.

أولها وأشهرها ما يوافق غرض المستحسن أو يخالفه.

حتى يستحسن سمرة اللون مثلا واحد ويستقبحها آخر.

وهذا أمر إضافي لا كالسواد والبياض الموجودين للأشياء بذاتها.

ويقول ابو الوليد في كتبه إذا تكلم كلاما فلسفيا: مدارس المتكلمين (أي من أشاعرة ومعتزلة وغيرها) هي تنظم على الدليل الجدلي ، وأما البرهان الذي كان يريدها أرسطو فلا يعرفونه وإنما يختص بمعرفته الحكماء ، ويقصد بالحكماء : أهل الفلسفة .

فأهل الفلسفة كما يسمون الحكمة فهم يسمون الحكماء عنده.

ففي كلمته: زعم.. إلخ فيها نوع غض من أن المتكلمين -ولا يقصد أبا حامد وحده بل المتكلمين في الجملة- أنهم ليسوا على علم بالبرهان الصحيح في الأدلة المنطقية ، وإنما يعرفون من ذلك الدليل الجدلي .

وأبو الوليد يقول إن الدليل الجدلي هذا دليل ساقط قد ينازع العقل ، لكنه لا يقوّم المعرفة فهذا حكم ابن رشد عليه بأنه قد ينازع العقل، ويورد الشبهة، ويوقفك عن جوابها.لكنه لا يحصل معرفة.

- والثاني ما حسنه الشرع أو قبحه.
- والثالث من معاني الحسن ما كان للإنسان مباحا فعله.

وكل هذه أوصاف إضافية لا ذاتية.

ومعنى ذلك أن ليس للحسن والقبح وجود خارج العين.

وأما المعتزلة فاستدلوا على أن الحسن والقبح وصف ذاتي للأشياء باتفاق العقل على القول بهما من غير إضافة كحسن الصدق وقبح الكذب، وبالجملة من حيث هذه القضايا مشهورة ومتفق عليها.

وظاهر أن الأمور المعقولة قد يلحقها أن تكون مشهورة، وأن ذلك غير منعكس.

والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله.

ويشبه ألا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة.

وقد احتجت المعتزلة على أن مدرك الوجوب في بعض الأمور بالعقل كشكر المنعم وغير ذلك، فإن حصرها في الشرع يفضي إلى إفحام الرسل عند دعائهم إلى النظر، لأنا ما لم نعلم وجوب النظر لم ننظر، وما لم ننظر لم نتحقق دعوى الشارع فيما دعا إليه، وما لم نتحقق دعواه فلا سبيل إلى الإيمان بما دعا إليه سواء كان المدعو إليه في نفسه حقا أو لم يكن لا سبيل لنا على هذا الوجه إلى حصول العلم به[1].

---

(١) (أما حد الحكم عند أهل السنة فهو عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين بطلب أو ترك).

الحد يستعمله وهو مصطلح منطقي ، ويراد به التعريف في الجملة ، وإن كان له حد أخص من جملة التعريف، ويستعملون في المنطق **صنعتان**:

- **الصنعة الأولى**: الحد.
- **والصنعة الثانية**: الرسم.

فالحد يراد به تعيين الماهية.

والرسم يراد به تمييز الماهية عن غيرها .

وهما صنعتان ومنهجان لأهل النظر :

منهم من يعتبر بالحد وهذا الذي عليه الغلاة من أهل النظر وأهل المنطق.

ومنهم من يعتبر بالرسم.

ومنهم من يجعل هذا داخلا في هذا أو قسما منه .

لكن الفرق بين الوجهين أن الحد تعيين للماهية والرسم تمييز للماهية عن غيرها.

وهذا هو الأقرب إلى العقل ، فإن التحسين العقلي هو استعمال الرسم أكثر من استعمال الحد، ولهذا في كلام الإمام ابن تيمية في جدله في مسائل المنطق بيّن مثل هذا المعنى وأن الطريقة المعتبرة في العقل هو استعمال الرسم فإنه يطرد ، وأما استعمال الحد فإنه لا يطرد وذلكم أن بعض الماهيات لا تقبل التعين وإنما تقبل التمييز.

فهذا من وجه الترجيح عند شيخ الإسلام ابن تيمية أنه يقول إنه يقبل الإطراد

يقول أبو الوليد: **عند أهل السنة**.

وأراد به التلخيص عن أبي حامد فإن الغزالي يقول في المستصفى: عندنا وأراد بذلك أنه تمييز عن مذهب المعتزلة وإلا فهو أعني تعريف الحكم لا يختص بالأصوليين عند هؤلاء بل يذكر عند عامة الكبار من أهل الأصول.

إنما المسألة التي فيها امتياز هي مسألة التحسين والتقبيح ، بعد ذلك قال: **فهو عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين بطلب أو ترك**.

هذا هو حد الحكم وهنا يرد سؤال وهو أنه على هذا الحد لم يذكر حكما وضعي ، وبعضهم يجعل الحكم الوضعي خارجا عن التكليف ، وهذه طريقة لبعض الأصوليين ، وبعضهم يجعله داخلا فيه وإلا فمعلوم أن **الأحكام تنقسم عند أهل الأصول إلى**:

- **أحكام تكليفية**: وهي الخمسة المعروفة (الواجب فما بعده).
- **أحكام وضعية**: وهي ما وضعه الشارع ونصبها أمارة على الحكم.

والغزالي -وأبو الوليد يلخص عنه- في المستصفى اعتبر بالقسمين فذكر أحكام التكليف الخمسة ، وذكر أحكام الوضع ، وإن كانت لا تنضبط بعدد فبين أهل الأصول اختلاف في تحديدها.

وقال أبو الوليد: بطلب أو ترك.

أي بطلب الشارع كأن يقول افعلوه أو اتركوه فهذا أمر ونهي ثم يقول أبو الوليد:

(فإذا لم يرد هذا الخطاب لم تتعلق بالأفعال صفة تحسين أو تقبيح، فيكون الحسن والقبح على هذا ليس وصفا ذاتيا للأفعال).

هذه المسألة التي فيها الجدل ، وعلى طريقة ابي الوليد التي حكاها عن أهل السنة ، ويظهر والله أعلم أنه بذكر أهل السنة يريد أن يقتصد عن الإتباع لكل دلالاتها ، وإلا فليس من طريقته إذا ابتدأ معانيه هو في كتبه أن يقول: قال أهل السنة.

كما أنه ليس من طريقته أن يجرد أو يخرج نفسه عن هذا الإسم ، لما عنده كما أشرت سابقا من الإجلال العام لمتقدمي الفقهاء والصحابة وغير ذلك.

والمقصود أنه قال إذا لم يرد هذا الخطاب لم يتعلق بالأفعال صفة تحسين أو تقبيح يقول فالحسن والقبح على هذا ليس وصفا ذاتيا للأفعال خلافا للمعتزلة.

وهذه مسألة التحسين والتقبيح العقليين وهي مسألة كما تعلم مبحوثة ومشهورة في كتب أصول الفقه، وينصب الخلاف فيها مشهورا على قولين:

- **الأول**: أن التحسين أو التقبيح وصف ذاتي للأفعال أو أن التحسين أو التقبيح عقلي ، وإذا قلت إنه ذاتي فالذي يعين هذا الذاتي هو العقل ، وهذا هو التحسين والتقبيح العقلي.
- **ويقابل ذلك** الطريقة التي عليها أصحاب أبي الحسن الأشعري وهي: أن التحسين والتقبيح شرعي محض وليس عقليا.

فهذا تقابل في حقيقته بين مدرستين من مدارس المتكلمين ، وهو في الأصل مقول في كتب علم الكلام ، قبل أن يقال في كتب أصول الفقه.

فالمسألة – التحسين والتقبيح – ليست أصولية محضة أي ليست من مسائل أصول الفقه المحضة التي هي تعبير عن قواعد الفقهاء ، بل هو من علم الكلام من اصله ، وهو مقول في كتب علم الكلام ، ومنصوب الخلاف فيه بين المعتزلة ومتكلمة أهل الإثبات كالأشعرية والخلاف مشهور والنزاع منذ زمن طويل ،وأصله في كتب المتكلمين.

و إنما قالت المعتزلة إن التحسين والتقبيح عقلي، وقالت الأشعرية إنه شرعي محض .

فأصل نزاع هذه المسألة في كتب علم الكلام فرع عن مسألة أكبر عندهم ، وهي مسألة أفعال المكلفين واتصال أفعال المكلفين بقدَر الله .

فمسألة التقبيح والتحسين فرع عن قول المتكلمين عن مسألة القدر .

فلما كانت المعتزلة تقول إن الله لم يرد أفعال العباد ولم يخلقها ولم يشـــأها، ثم يقف نظارهم فمنهم من يقول: إن العبد خلقها، ومنهم من يقول لا نقول خلقها أدبا مع الخالق وإنما نقول العبد فعلها.

فينهى بعض شـيوخ المعتزلة عن القول بأن العبد يخلق فعله . وينهون عن اسـم الخلق هنا أدبا مع الخالق . وبعض أئمة أو شـــيوخ المعتزلة يرون لزوم الســـكوت عن هذه النتيجة ، ولكن يتفقون على أن الله لم يخلقها بالتصـريح ، وأنه لم يردها ولم يشـأها ، وإنما العبد يختار عندهم على سبيل الإستقلال.

وقابلهم مذهب أبي الحســـن بعد أن ترك مذهب القدرية ، وصـــار على المذهب الذي عرفه أصـحابه من بعده ، أو الذي اسـتقر عليه أصـحابه من بعده : بأن الله سـبحانه وتعالى أراد أفعال العباد وشــاءها وقدّرها ، وأن العبد لا إرادة له ، إلا إرادة ليســت مؤثرة في الفعل، لأن اجتماع الإرادتين –كما ينظّرون (المؤثرتين في الفعل)– أنه متمانع.

وهذا غير صـحيح في العقل ، لأن الإرادة الثانية وهي إرادة العبد ليســت بمثل مقام إرادة الله سبحانه وتعالى.

ولهذا لما ذكر القران بيّن أن الله سبحانه وتعالى يمضي العبد على قضائه: ﴿وَمَا تَشَـاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَـاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩] فهذه مشـيئة الله سـبحانه وتعالى هي النافذة وليس لأحد من الخلق لا من الآدميين ، ولا من غيرهم ، من المشـيئة ما تنفذ به الأفعال عن مشـئة الله سـبحانه وتعالى وإرادته ، وعن هذا قال النبي عليه الصـلاة والسـلام لما ذكر مسـألة القدر وأنه كتب مكان أحدكم من الجنة أو النار والشـــقي والســـعيد فقيل له يا رســـول الله ففيم العمل؟ قال: «اعملوا فكل ميسّر لما خلق له».

فالمقصـــود أن مذهب المتكلمين من الأشـــاعرة قالوا فيه إن العبد ليســـت له إرادة مؤثرة بل نظّـارهم يعبّرون إمـا بـإرادة مجـازية ، وإمـا أن يقولوا إرادة غير مؤثرة، أو يقولون: يقع الفعل عندها لا بها.

وتنيجة هذا المذهب الذي سموه الكسب في المصطلح الذي عند متكلمة أصحاب أبي الحسن ، واســم الكســب في الأصــل اســم شــرعي ، ولكنه في الحقيقة ليســت الواحد من الاسماء

الشرعية ، فما كان ينبغي أن يقتصر على ذكره ، وإلا ففي القران: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] لكنهم فسّروا الكسب على هذا المعنى وهو : أن للعبد إرادة ومشيئة يقع الفعل عندها لا بها ، وليست مؤثرة في الإختيار حقيقة ، وعن هذا قال محقّقوا النظّار من الأشعرية -بمعنى التحقيق في تفسير المذهب- كالرازي مثلا قال: العبد عندنا مجبور في صورة مختار.

وقال شيخ الإسلام: إنه جبر متوسط.

وتفرع عن نظرية الكسب أو نظرية القدرية المعتزلة : مسألة الأفعال .

فهنا نتيجة لهذا المذهب قالوا: التحسين والتقبيح شرعي محض ، ولهذا فالحسنة إما تكون حسنة لتحسين الشريعة لها ، والسيئة إنما تكون سيئة لتقبيح الشريعة لها، وأولئك لما قالوا إن العبد مستقل بالفعل ، فمقتضى كونه مستقل بالفعل والإرادة: أن التحسين والتقبيح وصف ذاتي ، والعقل هو الذي يعين هذا الحسن أو هذا القبيح.

والأشاعرة لما قالوا إن إرادته غير مؤثرة ، قالوا : إن الذي يعين له هذا الفعل ويكون محمودا هو الشارع ، والذي يعين له هذا الفعل ويكون مذموما هو الشارع .

فهذا من باب الفرع عن مسألة القدر.

ودخلت هذه المسألة على كتب الأصول لما تكلموا عن الأفعال ، فيوردها علماء الأصول ويشكل أحيانا على إيرادها ، أنه لما دخل على مذهب أبي حنيفة بعض المعتزلة وتمذهبوا بمذهب أبي حنيفة في الفقه ، ودخل شيء من كلامهم على بعض الأصوليين من المعتزلة الحنفية ، كصاحب المعتمد أبي الحسين البصري، فإذا ذكروا هذه المسألة أحيانا يذكر -وتعلم أن أكثر من صنف من نظار الشافعية هم متكلميهم على طريقة أبي الحسن- الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين في كتب أصول الفقه ، ليست بطريقة نسبتها لكتب علم الكلام فينصب خلافا بين الاحناف والشافعية، فيتوهم الناظر أنه خلاف بين الفقهاء والصواب أنه خلاف بين المتكلمين، ويشكل على هذا التوهّم أنك إذا فرضته خلاف بين الفقهاء على قولين ، فإن المعتاد في أقوال الفقهاء إذا كانت على قولين ، ان الراجح يكون واحدا منهما ، بل لا يجوز إحداث قول ثالث في المسألة على الصحيح من الأقوال الفقهية،

مع أن الصحيح في هذه المسألة أنها ليست على طريقة متكلمة الأشاعرة ولا على طريقة متكلمة المعتزلة.

فلا يقال إنه سمعي محض، ولا يقال إنه وصف ذاتي مطرد، فإنك تعلم أن من مقامات التحسين ما لا يحتاج العقل إلى تغييره ، ولهذا ما قضى الله تعالى به في الميراث: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] فهذا لا يحتاج العقل إلى تغييره ابتداءً ، ولا شك أنه حسن لأنه حكم من أحكام الشريعة المجمع عليها، لكن هل العقل يهتدي ابتداءً إلى أن يكون للذكر في المراث مثل حظ الأنثيين؟ هذا لا يعينه العقل ابتداءً ، وإن كان لا شك أنه الصحيح والعقل لا يعارضه فهذا إيراد على طريقة المعتزلة -والإيراد كثير- .

والإيراد على الطريقة الثانية أن الجمل الكلية من المعاني هي وصف ذاتي أنها حسنة أو قبيحة فلا أحد من اجناس بني آدم من المسلمين ولا غير المسلمين من العرب والعجم يختلف على أن العدل حسن، وعلى أن الظلم قبيح، مع أن الله أمر به: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل: ٩٠] لكن هل كل جزئيات العقل يعينها العقل أو وصفها ذاتي يدركها العقل كما يدرك العقل جملة العقل الكلي؟

الجواب: لا.

ولهذا نقول إن كون الذكر له مثل حظ الأنثيين لا شك أنه عدل، لأنه قضاء من الله وتشريع من الله لكن العقل لا يعيّن هذا.

إذاً : فهذه طريقة ليست على إطلاقها.

ودخلت طريقة متكلمة أهل الإثبات على بعض الصوفية في العبادة ، وقالوا إن العبادة الصحيحة: أن لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة وإنما هو استجابة محضة.

قالوا : لأن القلب إذا التفت إلى كون هذه الطاعة حسنة بذاتها ، صار التفاتا عن مراده في الإخلاص لله، وإذا استقبح السيئة فتركها لقبحها ، صار المؤثر في الترك كونها قبيحها بذاتها ولم يكن الترك لأجل الله . قالوا : فإذاً فتمام العبودية أن يصل إلى درجة أن لا يستحسن حسنة حتى يكون خالصا امره لله.

وهذه طريقة استعملها بعض الصوفية حتى من الفقهاء الفضلاء كالهروي صاحب منازل السائرين. فإن هذه الطريقة دخلت عليه واستعملها في تصوفه رحمه الله مع ما له من الفضل في جملة من الأمور.

(وذهبت المعتزلة إلى أن الحسن والقبيح وصف ذاتي للأفعال).

والصحيح وهو مقتضى القران والسنة وهو الذي عليه الأئمة رحمهم الله وهو مقتضى العقل أيضا : أن الحسن أو القبح يكون وصفا ذاتيا .لكن تعيينه يكون باعتبار القضاء الشرعي تارة ، وباعتبار العقلي تارة ، ويتفق العقل مع النقل في هذا، ولهذا كلياته مما هو حسن أو ما هو قبيح فإن هذا يعين بالعقل.

مثل ما بينا مثلا بالعدل، لكن تسلسل المسائل كلما كان حسنا ، أو كل ما كان قبيحا هذا لا يقال بإحاطته إلا ان يكون من الشريعة نفسها ، فهو ليس شرعي محضا ، فلا يقع فيه ما هو ذاتي ، وليس هو ذاتيا بمحض باطراد ، بل هو مركّب من هذا وهذا ،كما ضرب المثل في مسألة العدل وفي حظ الذكر والأنثى من الميراث.

(فبعض ذلك مدرك بضرورة العقل كالكذب وشكر المنعم، وبعضه بانضمام الشرع كالطهارة والصلاة لما فيهما مثلا من اللفظ المانع من الفحشاء ومن النظافة.
وفائدة معرفة هذا الاختلاف في هذه الصناعة تتصور عند النظر في القياس المناسب والمخيل وجميع أنواعه، وعند النظر في تصويب المجتهدين وتخطئتهم).

في الحقيقة أن الفائدة التي ذكرها ابن رشد هي الفائدة المنطقية ، فكنتيجة منطقية لهذا الخلاف في التحسين أو التقبيح هل هو عقلي أو شرعي ؟ فكنتيجة منطقية أن ينعكس ذاته على القياس والمناسب.. إلخ وهذا صحيح .

لكن في الحقيقة فالذين كتبوا في أصول الفقه من الشافعية مثلا هم باعتبارهم شافعية: فقهاء. وباعتبارهم على طريقة أبي الحسن قدّموا النظر على طريقة المتكلمين .

ولكن على الحقيق أنهم حتى لما تكلموا عن القياس والمناسب ، لم تؤثر هذه المسألة ، فلم تنعكس المسألة على فقهاء الشافعية .

ولهذا إذا نظرت كتب فقه الشافعية لا تجد أثر المسألة منعكسة على الفقهاء من الشافقعية في فروعهم الفقهية .

فهذا الذي يقوله ابن رشد كنتيجة منطقية أنها تحصل لكنها لم تحصل فما سببها؟
هو لأن الفقيه لا ينسج على طريقة الأشعري فقها ، فالأشعري ليس له طريقة فقهية معينة بل هي طريقة كلامية ، وهو في الفقه ينسج على طريقة الإمام الشافعي .
وطريقة الشافعي وكبار فقهاء الشافعية ليس فيها هذه المادة من الربط لما يتكلمون عن الفروع أو القياس وما إلى ذلك.
ولذلك لا تنتظر النتيجة التي ذكرها أبو الوليد ، وإنما يذكرها باعتبار المنطق أنهم قرروه في كذا فيلزم أن ينعكس ذلك على قولهم في القياس المناسب في عقله ، لكن في الحقيقة لم ينعكس هذا انعكاسا فقهيا.

(أما أهل السنة فحجتهم أن الحسن والقبيح يطلق في عرف المتكلمين على معان:
أولها وأشهرها: ما يوافق غرض المستحسن أو يخالفه، حتى يستحسن سمرة اللون مثلا واحد ويستقبحها آخر. وهذا أمر إضافي لا كالسواد والبياض الموجودين للأشياء بذاتها.
والثاني: ما حسنه الشرع أو قبحه.
والثالث من معاني الحسن: ما كان للإنسان مباحا فعله.
وكل هذه أوصاف إضافية لا ذاتية.
ومعنى ذلك أن ليس للحسن والقبح وجود خارج العين).

وهذا التقسيم ذكره غير واحد من الأصوليين منهم أبو حامد الغزالي الذي لخّص أبو الوليد عنه ، وما ذكره من هذه المعاني فهي معاني صحيحة من أن الحسن والقبح تارة لا يكون ذاتيا بل إضافي كالسواد مثلا ، فإنه يستحسنه قوم ،ويستقبحه قوم ، وما حسنه الشرع أو قبّحه وما إلى ذلك.
وهذه الأوجه صحيحة .

ولكنها لا تدل على أنه لا يوجد وصــف رابع يكون الحســن أو القبح فيه ذاتيا ليس إضــافيا فإنك إذا أوردت "السواد" وجعلته إضافي ، فهذا صحيح ، وهذا حقيقته إبطال لطريقة المعتزلة الذين جعلوه ذاتيا محضـا ، فإنك تورد عليهم أن منه ما هو إضـافي ، والذاتي في المنطق يقابل الإضافي ، والإضافي مثل السواد ،كما مثله المصنف .

لكن يرد على هذه الطريقة ما يقوله المعتزلة في المقابل ففي الحقيقة أن كل حجة قائمة على الحجة الثانية بالإبطال مما يبين لك أن المذهب الصــحيح هو ما ســبقت الإشــارة إليه وهو مقتضــى المعقول والمنقول من أن هذا ليس له إطلاق واحد ، فلا يقال إنه شــرعي محض . بمعنى نفي قضاء العقل فيه، ولا يقال إنه عقلي محض . بمعنى نفي قضاء الشرع فيه.

وهذا مقتضى الأصل في القدر بإثبات مشيئة الله ، وأن للعبد إرادة وليس مجبورا ، فمن يقول إن العبد ليس مجبورا ولكن ليس مســتقلا فلا يســعه في هذه المســألة إلا هذا التوســط لأن المسألة عند المتكلمين إنما كانت فرعا عن قولهم في القدر.

(وأما المعتزلة فاستدلوا على أن الحسن والقبح وصف ذاتي للأشياء باتفاق العقل على القول بهما من غير إضافة كحسن الصدق وقبح الكذب).

وهذا صحيح لكن يبقى السؤال على المعتزلة وهو:

أيطرد هذا أو لا يطرد ؟ فهل كل الأشــياء تكون بمقام الصـــدق والكذب أو بمقام العدل والظلم؟

فإذا أوردت مثالا لأنه ذاتي ، قيل هذا : .صحيح كالكذب والصدق ونحو ذلك.

ولكن يرد عليك ما هو إضـافي كالمعنى الذي أورده المصنف للقائلين بالقول الأول فهذا يبين لك أن هذه الحجة صحيحة ، لكنها لا تسقط القول الذي يقابلها بإطلاق، وكذلكم الحجة الثانية لإسقاط القول الذي يقابلها بإطلاق.

(وبالجملة من حيث هذه القضايا مشهورة ومتفق عليها.

وظاهر أن الأمور المعقولة قد يلحقها أن تكون مشهورة، وأن ذلك غير منعكس والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله.

ويشبه ألا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة).

وهذه إشـارة حسـنة من أبي الوليد لأنه عند التحقيق لم ينعكس هذا ، وإن كان أشـار قبل قليل إلى أن له نتيجة ، فهذا في المنطق أن له نتيجة ، فلم يتمثل في فقه الحنفية ولا الشـافعية كنتيجة مطردة ، فقد يكون له تطبيقات والتزام بنتائجها في فقه بعض فقهاء المعتزلة خاصـة لمن ينتسـب إلى المدرسـة الحنفية ، لكن كشـأن عام في مدارس الفقه المعروفة ليس له تطبيق بيّن.

ثم يقول أبو الوليد: ويشبه أن لا يكون في واحد من هذين القولين كفاية.

هذا أيضا صحيح هو تحقيق صحيح وإن كان لم يفصح بقوله.

(وقد احتجت المعتزلة على أن مدرك الوجوب في بعض الأمور بالعقل كشـكر المنعم وغير ذلك، فإن حصـرها في الشـرع يفضـي إلى إفحام الرسـل عند دعائهم إلى النظر، لأنا ما لم نعلم وجوب النظر لم ننظر، وما لم ننظر لم نتحقق دعوى الشـارع فيما دعا إليه، وما لم نتحقق دعواه فلا سـبيل إلى الإيمان بما دعا إليه سـواء كان المدعو إليه، في نفسه حقا أو لم يكن لا سبيل لنا على هذا الوجه إلى حصول العلم به).

أي أن المعتزلة يقولون إن إغلاق تحسـين العقل أو تقبيحه –ويجعلون هذا من اللوازم على غيرهم من المتكلمن ممن خالفوهم– يفضـي إلى منع قيام الحجة بالرسـل ، من جهة أنه إنما علم صدق النبي عندهم بثوت المعجزة ، كما يسمونها وهي آيات الأنبياء ، وإن كانت آيات الأنبياء أوسع – إذا قدّرت في النصوص – من المعجزة .

ويريدون بالمعجزات الخوارق التي تعرض لبعض الأنبياء أو بعض الرسـل فيجعلون المعجزة هي الموجبة لصدق النبي .

والمعجزة إما قضى بكونها موجبة للصدق : العقل . فيقولون : إنهم على هذه الطريقة – كما اورد – فإن حصرها في الشرع يفضي إلى إفحام الرسل عند دعائهم إلى النظر .

فإن الرسـل في ظن المعتزلة أو في تقرير المعتزلة ورأيهم دعوا جميع المكلفن إلى النظر وهذا ليس بصحيح فإن النبي ما دعا الناس إلى النظر .

ولما بعث عليه الصـلاة والسـلام ما دعا الناس أو العرب إلى النظر ولا أمر القران المكلفين بالنظر ، وإنما أمر الله الناس بالإيمان وأمرهم بالتقوى ، وإنما يكون النظر مشروعا إذا قام سببه وهذا السبب إما أن يكون في ابتداء الهداية ، وإما أن يكون في كمال الهداية .

أما في كمال الهداية فهو النظر الشـرعي الذي كان الأنبياء يسـتعملونه وهو المذكور في قول الله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١] فهذا التفكر لا يبتدئ به الإيمان بل هذا تحقيق للإيمان وتتميم للإيمان.

أو يـذكر النظر على معنى الإبتـداء ولكن لا يـذكر خطـابـا لجميع المكلفين ممن لم يهتد ، وإنما لمن توهّم شـكّا في ترك الهداية ادّعاه بوجه من النظر ، فهؤلاء هم الذين أمروا بالقران بالنظر فإنهم لما أعرضوا عن السمع أمروا أن يصيروا إلى النظر . بمعنى أن الدليل العقلي الذي تمسّكوا به وظنوه يوجب ما هم عليه من الضلالة والكفر.

فالدليل العقلي نفسـه يوجب الهداية والإيمان وهذا المذكور في مثل قول الله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] فهذا النظر الذي طلب منهم إنما طلب على سـبيل إسـقاط إمتناعهم عن الهداية ، لا باعتباره هو الموجب للهداية ولهذا تعرفون أن الجماهير الذين دخلوا دين الإسلام لم يروا معجزة للنبي ، وكثير منهم ما سأل عنها .

والمعجزات إذا تأملنا في السنة النبوية وسياقها أكثرها صارت في المدينة وبين ظهراني المسلمين أكثر مما كانت بين ظهراني الكفار ، وما كان النبي عليه الصـلاة والسـلام وغيره من الأنبياء يجمعون الناس ليظهروا لهم معجزات أو كرامات في بعض التسـمية أو الآيات النبوية التي هي آيات الرسل.

نعم يحصل لهم ذلك ، لكن جماهير من آمن بالأنبياء وبخاصة بنبينا عليه الصلاة والسلام لم يشهدوا من ذلك شيئا مع حصولها للرسل عليهم السلام ، ولم يجعلها الله هي الموجبة للإيمان وللتصديق.

وقد ألزم المتكلمون المعتزلة في كون مدرك وجوب النظر عقلا شكا ما، وهو أن وجوب النظر إن كان مدركا عقلا فلا يخلو أن يكون ذلك ضرورة أو اكتسابا، فإن كان ضرورة لم يغفل أحد عن علم الله، وإن كان مكتسبا بنظر انعكس عليهم القول في مدرك وجوب النظر في دعوى الشرع، وذلك إلى غير نهاية.

والذي ينبغي عندي أن يقال في هذا الموضع فهو أن التصديق بدعوى الشارع عند ظهور المعجزة وفق دعواه هو من جنس المعارف الضرورية، وأن التصديق يقع بمشاهدة ذلك اضطرارا أو بوجودها تواترا، وإنما يتصور وجوب النظر أو لا وجوبه في معرفته بنظر واستدلال.

وتكلف ما سوى هذا من القول في هذا الموضع تشويش للعقائد أو عناء.

ولو أن واحدا واحدا من المدعوين للشرع تكلف مثل هذه الشكوك عند النظر فيما دعا إليه الشرع لكان إيمان كثير من الناس مما لا يقع، ولو وقع لكان في النادر.

وبالجملة فكأن يكون دعاء الله الناس إلى الإيمان بالشرع بمثل هذه الطرق في حق الأكثر من باب تكليف ما لا يطاق.

وليس يلزم من كون المعرفة بذلك ضــــرورية ألا ينفك عن الإقرار بها أحد، فإنه كما أنه ليس من شــرط المتفق عليه أن يكون ضــروريا كذلك ليس من شــرط الضــروري أن يكون متفقا عليه.

وهذا كله ليس من هذا العلم.

أما من ذهب من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشــرع على الإباحة فإنما أرادوا بذلك ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح.

ومن قال منهم أنها على الوقف فأراهم رأوا ذلك فيما لا يدرك من الأفعال الحســن والقبح فيه إلا بانضمام الشرع إلى العقل، كما تقدم من آرائهم.

وأما من قال من الناس إنها قبل ورود الشرع على الحظر فقول لا معنى له، وهو بين السقوط بنفسه[١].

---

(١) **(وقد ألزم المتكلمون المعتزلة في كون مدرك وجوب النظر عقلا شــكا ما، وهو أن وجوب النظر إن كان مدركا عقلا فلا يخلو أن يكون ذلك ضــرورة أو اكتسـابا، فإن كان ضــــرورة لم يغفل أحد عن علم الله، وإن كان مكتســـبا بنظر انعكس عليهم القول في مدرك وجوب النظر في دعوى الشرع).**

يعني ان القول بوجوب النظر على سائر المكلفين عند المعتزلة ، يفضي إلى التسلسل الممتنع في العقل لأنه يقول: فإن وجوب ذلك وهو وجوب النظر إن كان مدركا عقلا فلا يخلوا أن ذلك ضرورة أو اكتسابا.

أي القول بوجوب النظر ما دليله؟

هل هناك ضرورة تدل عليه أم أنه اكتسابا ؟

فإن كان ضــرورة فإن الضــرورة من الله ، فالضــرورة لا يبتدئها الإنسـان فعاد الأمر إلى الشــرع، وإن كان اكتسـابا ورد على هذا الاكتسـاب ما ورد على القول بوجوب النظر وهو التسلسل فإن قيل : إنه ضــرورة . عاد الأمر إلى وجوب الله سـبحانه وإلى تقدير الله ، وهو ما لا تقول به المعتزلة .

وإن كان اكتســـابا فالســـؤال الذي ورد عليهم حتى قالوا إنه اكتســـاب يرد على هذا الإكتساب : التسلسل .

فهذا المكتسب بما اكتسب هل اكتسب ضرورة أو باكتساب آخر ؟

فإن قيل : ضرورة لزم عود ذلك إلى تقدير الله وهو ما لا تقول به المعتزلة .

وإن قيل : باكتساب آخر .

قيل : والإكتساب هذا يرد عليه السؤال إلى ما لا نهاية له ، وذلك إلى غير نهاية هو التسلسل.

(والذي ينبغي عندي أن يقال في هذا الموضع فهو أن التصديق بدعوى الشارع عند ظهور المعجزة وفق دعواه هو من جنس المعارف الضرورية، وأن التصديق يقع بمشاهدة ذلك اضطرارا أو بوجودها تواترا).

فلاحظ أن أبا الوليد كشف – بعلمه بطريقة النظار – المراد ، وهو : أن الموضوع يمتد إلى مسألة تصديق الأنبياء ، وبم تثبت النبوة .

والإشكال الذي غلب على المتكلمين هو : دعواهم أن النبوة : إنما تثبت بالمعجزة .

والصواب أن نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، أو غيره من أنبياء الله ، كما تثبت بالمعجزة على هذه التسمية – وهي الخوارق للعادات التي يجريها الله – فإنها تثبت بغير ذلك من آيات الأنبياء .

بل إن ثبوتها وقيام الحجة على الناس بغير ذلك أكثر ، من جهة الوقوع والشيوع ، وحتى أجناس الكفار ما كانوا يسألون عن هذه الآيات .

فالنبي لما جاء اليهود بالمدينة لم يبادر اليهود ويطلبوا منه آيات أو معجزات .

ومشركي العرب ما طلبوا ذلك على سبيل التعيين ، وصحيح أنها تحدث في بعض الأحيان في قصص بعض الأنبياء والرسل ، لكن كسواد عام لا .

فهرقل لما بعث إليه النبي عليه السلام ، ودعا أبا سفيان ومن معه ، ما سأل هرقل أبا سفيان هل يأتي المعجزات أو لا ؟ مع أنه سأله عن كل شيء ، أي سأله أسئلة دقيقة في الموضوع ك: هل كان من آبائه ملك ؟ هل يكذب ؟ هل يزيد أتباعه أو ينقصون ؟ هل يرتد أحدهم عن دينه بعد أن يدخل فيه سخطة له؟ أيتبعه أشراف الناس أم ضعفائهم؟.... ليس لها علاقة بالمعجزات فمع كل هذه الأسئلة لم يسأل هرقل مع أنه كتابي يعرف لم يسأل سؤال

عن المعجزات فما قال لأبي سفيان: هل رأيتم منه معجزات أو آيات ؟ أو هل فعل كذا واكتفى من خلال هذه الجوابات من أبي سفيان بقوله: إن يكن ما تقول فيه حقا فإنه نبي وقد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظنه منكم.

أي من العرب .

فإنه كان يظنه في بني إسرائيل ، لأن النبوة كثرت في بني إسرائيل ، وهذا مما أكرمهم الله به لكنهم لم يشكروا هذه النعمة ، وإلا فثبت في الصحيح عن النبي عليه السلام أنه قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي».

(وإنما يتصور وجوب النظر أو لا وجوبه في معرفته بنظر واستدلال. وتكلف ما سوى هذا من القول في هذا الموضع تشويش للعقائد أو عناء. ولو أن واحدا واحدا من المدعوين للشرع تكلف مثل هذه الشكوك عند النظر فيما دعا إليه الشرع لكان إيمان كثير من الناس مما لا يقع، ولو وقع لكان في النادر).

وهذا كلام محقق من أبي الوليد . يقول : لو كان النظر واجبا على سائر المكلفين ثم هذا النظر الذي يوجبونه هو إيجاب النظر في مسألة الوجود وإثبات حدوث العالم ، وما إلى ذلك من الطرق المتكلفة التي نتيجتها الصحيحة هي من المعلوم من العقل بالضرورة وكان مشركوا العرب يعرفوها قبل الإسلام في مثل قول الله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [العنكبوت: ٦١] إلى غير ذلك.

فيقول : لو كان كذلك لكان إيمان كثير من الناس مما لا يقع.

وهذا صحيح لأن العامة والسواد من الناس ، لو كانت هذه الطرق للنظر صحيحة – كالطرق الكلامية كدليل الأعراض أو دليل التخصيص أو دليل التركيب من الطرق التي يستعملونها لو كانت صحيحة – لما استطاعها العامة ، بل لما استطاعها كثير من الناظرين في العلم لانغلاقها ، ولهذا يقول أبو الوليد: لكان إيمان كثير من الناس مما لا يقع ولو وقع لكان في النادر.

ثم يرد عليه شبهة وهو أن العامة الذين لا يستطيعون النظر فما حكم إيمانهم؟

وهذه مسألة أوردها المتكلمون ، لأنها نتيجة ضرورية لهذا المذهب .

وقالوا : فيها كلاما غريبا وبعضه متناقض.

فمنهم من قال: إيمانهم صحيح وهم عصاة بترك النظر .

وهذا فيه وجه من التناقض ، لأنك إذا جعلت النظر هو الموجب للإيمان فكيف يصح الإيمان بدونه؟ فالمسألة ليست من مسائل السلوك أو مسائل الأفعال المتأخرة بعد الإيمان حتى تقول أنه عاص بترك النظر ، وهذا يدل على أن النظر ليس واجبا على كل أحد وأن الحق يصير بغيره ، فإذا علم أن الحق يصير بغيره امتنع كونه واجبا بعينه ، فهو لا يكون واجبا بعينه على كل مكلف إلا إذا انحصر الحق به، أما إذا كان الحق يقع أو الإيمان يقع به أو بغيره امتنع كونه واجبا بعينه فهذا متناقض.

ومن المتكلمين الغلاه : من تكلم في إيمان العوام ، وشككوا في إيمان العوام ، فهذا كله من الضلال عن الحق .

والصواب أن النظر نظران في الشريعة:

إما نظر تتميم الإيمان وهو (اسمه الشرعي) التفكّر، وهو الذي ذكره الله في حق الرسل هو المذكور في سورة آل عمران كما سبق: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١] فهذا يسمى تفكرا كما أن النظر في القران وإن كان الفقهاء أو أهل الأصول يسمونه نظرا في النصوص واسمه في كتاب الله: التدبر ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢] وفي الملكوت يقال: التفكر.

وأما النظر الذي لبعض الكفار ، فهذا لقيام سببه ، أمر الله به جميع الكفار.

وكان جواب الجبائي الابن وهو أبو هاشم على السؤال الذي قبل قليل أن أول واجب على المكلّف الشك.

وهذا قول معروف لأبي هاشم الجبّائي وهو جواب عن هذا الإيراد ، أو هو تخلص من هذا الإيراد.

(بالجملة فكأن يكون دعاء الله الناس إلى الإيمان بالشرع بمثل هذه الطرق في حق الأكثر من باب تكليف ما لا يطاق).

هذا مشكل ، فلو كان الحق والإيمان لا يتحصل إلا بهذا النظر على هذه الطريقة ، لكان هذا من تكليف ما لا يطاق .

لأن العوام لا يستطيعونه .

وكأنك تقول إن أبا الوليد هنا يقرر ويردّ على المتكلمين ، وهذا صـــحيح ، لكن ترى في رده سر في هذا وهو لأنه لا يقول بطريقة المتكلمين أصلا ، فهو كما تعرف على طريقة الفلاسفة والفلاسفة لهم طريقة في الإعتبار ، فليسوا من أهل التأويل ، بل هم من أهل التخييل .

يرون أن القران خطاب للعامة ، وهو قول غلاتهم .

لا أجزم بأن ابا الوليد يلتزم به تماما ، وإن كان أشـــار إليه في مناهج الأدلة ، ففي كتابه: "مناهج الأدلة" صـرّح بكثير من هذه المعاني ، لكنه ما صـرّح بالإلتزام المطلق بطريقة التخييل كما التزم بها غلاة الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا في رسالته الاضحوية مثلا .

فمناهج الأدلة لأبي الوليد فيه ذكر بأن العامة لا يحتملون إلا هذه الظواهر من الخطاب ، وما إلى ذلك ، لكن في الرسالة الاضحوية فيه الغلو الصريح ، وذكْر مسألة المعاد بالتخييل فهي طريقة غالية في التخييل .

وطريقة ابن رشد في التخييل مقتصدة، لكن هذا المنهج الفلسفي الذي عنده هو الذي تقوّى بـه على الرد على طرق المتكلمين ، لأن هؤلاء لا يقولون بوجوب النظر على المكلفين فالفلاســفة لا يقولون بوجوب النظر على المكلفين أبدا ، لأنهم يقولون بأن المكلف إن كان عاميا فإن له طريقة ، وإن كان من الخاصة – الحكماء – فله طريقة ، فلا يجعلون الحكم على سائر المكلفين واحدة.

(وليس يلزم من كون المعرفة بذلك ضــرورية ألا ينفك عن الإقرار بها أحد، فإنه كما أنه ليس من شرط المتفق عليه أن يكون ضروريا كذلك ليس من شرط الضروري أن يكون متفقا عليه. وهذا كله ليس من هذا العلم).

هذا من فقه الباحث والناظر في العلم ، فلا يلزم أنه إذا وقع خطأ أن يكون المجيب أو الدافع عن الخطأ على منهج مطرد الصـــحة ، أو تقول لا يلزم أن يكون للبدعة جواب لأحد من السلف فقط ، بل تدفع بكلام علماء السلف في المقام الأول .

لكن تجد أن من أجناس كلام أهل النظر وعلم الكلام والفلســفة ما تدفع به هذه البدعة ، كأن تقول: تدفع قول المتكلمين بقول الفلاسفة ، وتدفع قول الفلاسفة بقول المتكلمين.

فهذا منهج محقق ومستعمل لمن يعرفه ويحسنه .

وهي الطريقة التي استعملها ابن تيمية رحمه الله في ردوده .

فإنه في مناقشـــته للمعتزلة مثلا ، يســـتدعي كثير من الكلام ، من كلام غيرهم ، فتجد أن بعض الأوجه التي يرد بها على المعتزلة محصل من كلام الفلاسفة ، ولكنه تحصيل صحيح .

مثل كلام أبي الوليد هنا لما يقول إن هذه طريقة في النظر يترتب عليها ان لا يحصـــل إيمان العامة إلا نادرا ، وهي من تكليف ما لا يطاق والشـــرع لم يأت بكذا... فهذا كله كلام صحيح ، وإن كان له مقدمة عنده معينة في فلسفته ، شرحها في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" أو يسمى تارة "مناهج الأدلة".

(أما من ذهب من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشـــرع على الإباحة فإنما أرادوا بذلك ما لا يقضـي العقل فيه بحســن ولا قبح. ومن قال منهم أنها على الوقف فأراهم رأوا ذلك فيما لا يدرك من الأفعال الحسن والقبح فيه إلا بانضـمام الشـرع إلى العقل، كما تقدم من آرائهم. وأما من قال من الناس إنها قبل ورود الشـــرع على الحظر فقول لا معنى له، وهو بين السقوط بنفسه).

الأقوال الثلاثة نقلها الغزالي عن المعتزلة في المستصـفى ، وحكم على هذه الأقوال الثلاثة بأنها باطلة ، وقال: هذه المذاهب كلها باطلة من جهة أحكام الأفعال قبل ورود الشرع.

وهـذا موضـــوع يـأتي إن شـــاء الله تفصـــيلـه في دليـل الإســـتصـــحـاب.

وبقاؤها على حكم الشـــرع وهو الإباحة إلا أن ينقله الدليل الشـــرعي عن حكمها ، ويراد بذلك الأفعال العادية .

أما الأفعال الشرعية فإن الأصـل فيها الحظر ، لا يفعل فعل على وجه التعبد والتدين ، إلا أن يكون مشروعا بالنص .

وأما الأفعال العادية فإن الفعل العادي الأصـل فيه أنه مباح ، ما لم تأت الشـريعة أو يقتضـي خطاب الشارع بمنعه ، أو النهي عنه .

ولهذا خرّج الحنابلة عن الإمام أحمد رحمه الله في هذه المســألة القول بالحظر ، والقول بالإباحة وهذا ليس من منصــوص الإمام نفســه ، بل هو من الروايات أو الأقوال المخرج على مذهب الإمام أحمد ، وإلا فليس عن أحمد في هذا نص.

القول في القســـم الثاني من الجزء الأول وهو يتضـــمن النظر في أقســـام الأحكام وحدودها ومسائل تلحقها فنقول: إن الحكم، وهوالذي تقدم رسمه، ينقسم إلى طلب وترك أو تخيير فيهما وهو المسمى مباحا.

والطلب ينقسم إلى واجب وندب، والترك ينقسم إلى محظور ومكروه(١).

---

(١) **(ينقســم إلى طلب وترك أو تخيير فيهما وهو المســمى مباحا. والطلب ينقســم إلى واجب وندب، والترك ينقسم إلى محظور ومكروه).**

هذه الأقســام الخمســة ، وهي التي درج علماء الأصــول رحمهم الله على تســميتها للأحكام التكليفية الخمسة .

ويأتي إن شـــاء الله القول في حدها ، فإن الحكم مما قد يكون طلبا أو تركا ، فإما أن يكون باقتضـاء الطلب أو اقتضـاء الترك من الشـارع، واقتضـاء الطلب إما أن يكون أمرا على سـبيل الوجوب ، وإما أن يكون طلبا أو أمرا على سبيل الإستحباب .

وكذلكم الترك وهو النهي إما أن يكون سبيل التحريم ، أو على سبيل الكراهة، وإما أن يكون الحكم على سبيل الإباحة ، وهو المنفك عن الطلب أو الترك وهو المباح.

فهذه جملة الأحكام ويأتي إن شـــاء الله تعالى التعريف أو الحد لها ، كما يعبّر المؤلف رحمه الله وإن كان يقال إن تسـمية الأصـوليين لها بالأحكام الخمسـة ، أو بالأحكام التكليفية الخمسـة تسـمية اصـطلاحية ، وأولى من تسـميتها أحكام التكليف ، أو الأحكام التكليفية ، تسـميتها بالأحكام التشريعية الخمسة .

وإن كان هذا الإصـطلاح إذا استعمل بين أهل العلم وأهل النظر لا بأس به ، وهو اصـطلاح درج عليه المتأخرون من العلماء ، ولا نقول درج عليه العلماء بإطلاق ، حتى لا يتوهم أنه ممتد في القرون الأولى .

لأنك تعرف أنهم في القرون الأولى ما كانوا يفرضـون تسـمية الأحكام بهذه التسـمية ، لكنه اصـطلاح جرى عليه سـواد من أهل العلم والفقه والفضـل ، وهو أئمة في هذا ، فلا ينازع أصل المقام أو أصل الإستعمال ، وإنما ينازع في لزومه ، أو في التمسك به عن الإسـم الأولى منه ، فالإسم الأصح أن تسمى الأحكام هذه أحكام التشريع الخمسة .

وقد يقول قائل يرد على ذلك: الحكم الوضعي.

فيقال : يميّز بوجه من التقسيم ، فهذا ليس إيرادا ضروريا ، أو مانعا من هذه التسمية .

فالله سبحانه وتعالى لما ذكر الأحكام قال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] وتعلم أن اسم التشريع من حيث التحسين والتقبيح – إن جازت العبارة – فاسم التشريع أعلى رتبة في النفوس والعقول من اســم التكليف ، حتى لغير المســلمين ، لو قلت لهم: هذه أحكام التشريع في الإسلام. فليست مطابقة لكلمة التكليف .

فالتكليف حتى لما عرفه الأصوليين لغة قالوا: ما فيه كلفة.

ويريدون قول الشاعر: يكلفه القوم ما نابهم*.........

فالتكليف عند الاصــوليين ما فيه كلفة ، مع أن أحكام الشــريعة ليســت كذلك ، فهذا ليس نزاعا في التسمية وحدها بل عند التحقيق أن تسمية هذه الأحكام في التكليف لزم عنه تنيجة مشــكلة عند الأصــوليين أو عند بعضــهم على وجه التحقيق وهي : أنهم نظروا إلى المباح فوجدوه: لا طلب فيه.

ومن هنا اوردوا ســؤالا على المباح: هل يعدّ من أحكام التكليف أو لا يعد من أحكام التكليف؟

ومن هنا قيل : إن الإباحة عقلية محضة ، كما هي طريقة المعتزلة .

وهذا الإيراد جاء من أسباب علمية ، من ضمن هذه الأسباب هذه التسمية .

فهذه التسمية تورد هذا الإشكال.

وإلا إذا قلت أحكام التشريع ما ورد على المباح هذا السؤال .

والتحقيق أن هذا الإيراد لا يرد على المباح ، بل حتى الواجب يرد عليه ذلك لأنه ليس في جميع الواجبات تكليف بمعنى أنه يرد مشــقة على الناس ، أو خروج عن أصــل إرادتهم وميل نفوســهم ، فهناك بعض الواجبات ولكنه قليل مثل قال الله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] لكن جمهورها ليس كذلك .

وكذلكم المحرمات ليس جميع المحرمات تميل إليه النفس ، بل من أصــول المحرمات ما تنصــرف النفس عنها ، فأصــول المحرمات وأكبر المحرمات وهو الشــرك بالله تميل وتعرض النفوس عنه ،

ولا تقصد إليه ، وهو محرم بل هو اصل المحرمات ، كذا قتل النفس وقتل الإنسان نفسه محرم بأصله «من قتل نفسه بحديدة...» وهذا الذي جاء في هذا الوعيد لا أحد يقول إن فيه التكليف ، وفيه مشقة عليه ، بل بالعكس فلو قدر ج جدلا أنه كلف بضد ذلك لكان هو الذي فيه مشقة وتكليف عليه.

فترى أن المكروه ليس فيه تكليف ، لأنه لو فعلها ما كان مؤاخذا، والمستحب كذلك .

فتجد أن التكليف لا يطرد ليس فقط في المباح – كما أوردوا – بل عند التحقيق لا يطرد حتى في الواجب والمحرم فضلا عن المستحب والمكروه ، فضلا عن المباح.

وإن كان هذا لا يقصد منه الإعتراض المطلق على هذه التسمية ، لأنه كما قلنا اصطلاح درج عليه سواد من متأخري العلماء من أهل الفقه والأصول وغيرهم .

ولكن حسن الإحاطة بالأولى والتصحيح هو أيضا مقصد صحيح .

و هناك بعض الاحكام الشرعية فيه تكليف على المكلفين باعتبار أحوال نفوسهم وضعف نفوسهم ، وإن كان فيها مصلحتهم في الأخير ، كما قا لتعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] فيكون المكروه خيرا باعتبار مآله ، ولكن يبقى أن الإسم الذي يطرد أن تسمى جميع الأجزاء: أحكام التشريع الخمسة.

فيقول: هذا تشريع بالوجوب.. وما إلى ذلك ، والحكم الوضعي يكون له تسمية لا تتعارض مع هذا التقسيم.

وحد الواجب أنه ما ورد خطاب الشرع بترجيح فعله مع توعد بالعقاب على تركه من حيث هو ترك له بإطلاق، وإنما زدنا في الحد قولنا: مع توعد بالعقاب على تركه لأن الواجب على مذهب أهل السنة لا يتصور دون الضرر أو النفع، وزيادتنا فيه أيضا: من حيث هو ترك له بإطلاق تحفظا من الواجب المخير.

والتوعد بالعقاب ربما ورد قطعا وربما ورد ظنا وأصحاب أبي حنيفة يخصون الأول باسم الفرض والثاني باسم الواجب، ولا مشاحة في الأسماء إذا فهمت المعاني.

وحد الندب أنه المرجح فعله من غير توعد بالعقاب على تركه.

ومن حد الواجب نقف على حد المحظور لأنه مقابله، وكذلك من حد الندب نقف على حد المكروه.

وحد المباح ما دل الشرع على التسوية بين فعله وتركه، وذلك إما أن يرد الخطاب بالتخيير فيهما، أو برفع الحرج عنهما أو يدل دليل العقل أنه على البراءة الأصلية بعدم الدليل الشرعي على تعلق حكم به، على ما سيأتي بعد[1].

---

(١) هذا ذكر لباب الأحكام ، وسبق أن المشهور عند النظّار أنهم يسمّون هذه الأحكام بالأحكام التكليفية الخمسة ، وسبقت الإشارة إلى أن هذا الإسم يرد عليه بعض السؤال فقال: (وحد الواجب) أي ما يتميز به ماهية الواجب باعتبار أن الحد هو إبانة للماهية.

(أنه ما ورد خطاب الشرع بترجيح فعله)، أي بطلب فعله ، لا يريد بذلك الترجيح للفعل على الترك على معنى أن الشارع سوغ الأمرين ، فإن الذي قد يتبادر من اسم الترجيح أن يقال أنه راجح بمعنى أن كلا الفرضين فيه يكون سائغا ، وإنما الراجح واحد منها .

فهذا ليس مرادا له ، وإنما بترجيح فعله أي بطلب فعله.

(مع توعد بالعقاب على تركه من حيث هو ترك له بإطلاق)، وهذا هو الذي ميّز به الواجب عن المستحب ، أي وعيد في الشريعة فلم يبين أنه واجب بهذا الحد ، إلا إذا قارنه بهذا الوعيد ، فلا يقال في واجب من الأحكام إلا إذا اتصف بهذه الصفة من أنه ما طلبه الشارع على جهة الإلزام وتوعّد على تركه.

(وإنما زدنا في الحد قولنا: مع توعد بالعقاب على تركه لأن الواجب على مذهب أهل السنة لا يتصور دون الضرر أو النفع).

يشير إلى أن الواجب لابد أن يكون على هذا المقام ، فإنه إما أنه يجب لما فيه من تحصيل النفع ، وإما أن يكون واجبا لما في تركه من وقوع الضرر .

ولهذا يطّرد فيه أن الله سبحانه وتعالى توعّد المكلفين بالعقاب على تركه، لأنه إما أن يحصل به فوات النفع ، او وقوع الضرر ، على هذا التقابل.

(وزيادتنا فيه أيضا: من حيث هو ترك له بإطلاق تحفظا من الواجب المخير)

فإنك تعرف أن الواجب إما أن يكون واجبا عينيا ، وإما أن يكون واجبا كفائيا .

فالكفائي فيه وجه من التخيير ، أو يكون واجبا معينا ، أو واجبا مخيرا ، كما في بعض الأحكام التي فيها تخيير .

فإنك تقول إن الصيام واجب ولكن في الكفارة فيها تخيير.

أو تقول مثلا في الكفارة في محظورات الإحرام أنها على التخيير، إما شاة أو إطعام ستة مساكين ،فهذا وهذا ، كلاهما واجب ، ولكنهما واجب مخير ، ليس واجبا معينا وحده.

وفي الجملة في ما يتعلق بحدود هذه الأحكام ، فعبارات الأصوليين متنوعة فيها ، وما من حد يذكرونه إلا وتجد أنهم يوردون عليه بعض الأسئلة .

فهذا الحد يورد عليه بعض الأسئلة ، وإذا حد بطريقة أخرى أورد عليه بعض الأسئلة.

ولذلكم المقصود من الواجب في الشريعة من حيث هو عند أهل العلم وأهل الفقه وأهل الأصول – من حيث هو – بيّن .

لكن لما أرادوا حده وتسميته بالحد صار يرد عليه مثل هذه السؤالات ، إنما المقصود تمييز الواجب بأنه ما طلبه الشارع وفيه وعيد ، وأنه يفارق المستحب ، من جهة أن المستحب لا وعيد فيه ، بل هو مخيّر في أصل التكليف ، وإن كان الراجح فعله لا على سبيل الإلزام.

(والتوعد بالعقاب ربما ورد قطعا وربما ورد ظنا وأصـــحاب أبي حنيفة يخصـــون الأول باسم الفرض والثاني باسم الواجب ولا مشاحة في الأسماء إذا فهمت المعاني).

يعني إذا كان الشـــارع توعّد بالعقاب على تركه على ســـبيل القطع ، أي ثبت ذلك بدلالة قطعية ، سمّي ذلك فرضا عند أصحاب أبي حنيفة .

وإن كان الدليل المقتضي للوعيد ظني ، إما في ثبوته ، أو دلالته ، سمّي واجبا.

هذا تفريق من أصحاب أبي حنيفة ، ليبينوا مراتب طلب الشريعة، فميّزوا هذا بالفرض وميّزوا هذا بالواجب.

فما كان أعلى في الثبوت والدلالة سموه فرضا ، وما كان دون ذلك سموه واجبا.

وهذا المعنى من حيث هو ، متفق على إثباته بين ســـائر أهل العلم ، أي أن الواجب منه ما هو قطعي الوجوب ، ومنه ما هو ظني الوجوب .

فإنك تقول إن الصـــلوات الخمس وجوبها قطعي ، ولكن إذا ذكرت بعض الواجبات التي هي دون ذلك، مما اختلف فيه الفقهاء ، فسّـــماه بعضـــهم بالوجوب قلت: هذا من الواجب الظني.

فإنك تقول: تجب الزكاة في حلي النساء المعد للإستعمال.فهذا واجب ظني.

لكنك إذا قلت: تجب الزكاة في الذهب والفضة باعتبارها أثمانا ، فهذا واجب قطعي.

ويناسب أن هذا يسمى فرضا ، وهذا يسمى واجبا ، على هذا الترتيب.

فإذاً لا مشاحة في الأسماء .

وطريقة أبي الوليد طريقة مناسبة ، فإنه ذكر ما صار إليه أصحاب الإمام أبي حنيفة من جهة الفرض والواجب ، ثم قال: ولا مشاحة في الأسماء إذا فهمت المعاني.

وإلا فاختلاف المراتب هو أمر مجمع عليه.

ولهذا فالحنفية يجعلون الصـــلاة فرضـــا ، والوتر واجبا ، خلاف الجمهور على أنه مســـتحب لكنهم يسمونه واجبا ، قالوا لأن الصلاة من حيث كونها فريضة ، ثبتت بدليل قطعي ، وأما الوتر فإنه ثبت بدليل ظني.

وإن كان هذا عند التحقيق لا يختص به أصحاب أبي حنيفة ، فإن بعض الأصوليين لهم أقوال مشابهة لذلك ، بل عن الإمام أحمد رحمه الله رواية ذكرها ابن عقيل من أصحابه عن الإمام أحمد أنه يقول إن الفرض هو ما جاء في القران ، وأن الواجب هو ما جاء في السنة.

فجرى اصطلاحه أو تسميته على هذه الرواية ، على أن الفرض هو ما ذكر في القرا ن، وأما التفاصيل المذكورة في السنة فيسميها أحمد واجبة.

وذكر بعض أصحابه غير ابن عقيل أن الفرض آكد من الواجب.

وعلى كل حال فهذا لا توجبه اللغة ، ولا توجبه الشريعة .

ومن هنا علم أنه محض اصطلاح.

فإن التفريق بين الأسماء إما أن يكون مما توجبه اللغة ، وإما أن يكون مما توجبه الشريعة كاسم الإيمان والإسلام.

فإن الشريعة أوجبت ان اسم الإيمان أعلى رتبة .

ولذلكم كان النبي صلى الله عليه وسلم يجعله المقام الأعلى ، كما في حديث سعد لما قال: اعط فلان فإنه مؤمن .

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أو مسلم؟» فدلّ على أن اسم الإيمان أعلى.

وإن كان يشترك معه في بعض المقامات ، لكن فيه دلالة على أن اسم الإيمان أعلى ومنه قول الله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] فهذا تفريق بين الإسمين أوجبته الشريعة.

أو يكون توجبه اللغة ، فإذا كان التفريق الموجب له الشريعة أو اللغة ، فالتفريق وجيه .

وإذا لم يكن كذلك فإنه محض اصطلاح.

فإن الشريعة لا توجب ان الفرض هو ما كان دون ذلك ، بل جاء في كلام الصحابة رضي الله عنهم ذكر الفرض ويراد به ما كان واجبا بالسنة ، ومنه ذكر صدقة الفطر: "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر من رمضان على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين". كما في حديث عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما وأرضاهما في الصحيح.

فذكر الفرض هنا مع انه جاء بالسنة ، وإنما المقصود أن الفرض والواجب لا توجب اللغة ولا الشريعة أن هذا يكون أعلى رتبة من هذا ، ومن هنا قيل بأنه محض اصطلاح.

وإن كان المعنى من حيث هو كلي – من أن ثمة تفاوتا في المرتبة بين أحكام الشريعة– فهذا مجمع على إثباته ، لا أحد من أهل العلم والأصول ينازع فيه.

ومن هنا قال بعض أهل العلم أن الخلاف بين الحنفية وغيرهم لفظي ، وهذه طريقة أبي حامد ، وجماعة من أهل الأصول ، وهي التي يشير إليها أبو الوليد في مختصرة هذا ، من أن الخلاف لفظي.

وبعضهم قال إنه خلاف له ثمرة.

ومنهم من يعود بهذه الثمرة ك– بعض الحنابلة لما ذكروا الثمرة كالبعلي من الحنابلة – قال له ثمرة.

ثم يعود بالثمرة إلى معنى في الحقيقة ، ليس مبنيا على الإنفكاك عن المعنى الأول الذي قاله الغزالي ، فيقولون: إنه يثابت على الفرض أكثر مما يثاب على الواجب.

وهذا لا أحد ينكره ، حتى أبو حامد لما قال إن النزاع لفظي ما أراد إنكار هذا.

فإن العبد يثاب على فعل صلاة الفريضة ، أعلى مما يثاب على فعل بعض الواجبات التي دون الصلاة ، فإن الفرائض مقامات كما تعلم ، وأعظمها من العبادات العملية الصلاة فيثاب على الصلاة ما لا يثاب على ما دونه من العمل ، حتى ولو كان واجبا ، فلا أحد ينكر هذا .

وليس من قال أن الخلاف لفظي يريد نفي هذا المعنى .

وبعض أهل العلم قال إن له ثمرة لها تحقيق ويرتبونه عند بعض الحنفية فيما يتعلّق بالمؤاخذة في أحكام الدنيا ، وهذا معنى يحتاج إلى تامل في كتب الحنفية على كل حال.

(حد الندب أنه المرجح فعله من غير توعد بالعقاب على تركه)

التزم أبو الوليد استعمال كلمة الترجيح ، وكأنه يشير إلى أن الأمر الذي يحصل به الوجوب هو في أصله مشترك بين الوجوب وبين غيره .

وهذه طريقة لطائفة من أهل الأصــول ، من أنهم يجعلون صــيغ الامر مشــتركة بين الوجوب والندب والإباحة ، لكن يجعلونه راجحا في الوجوب على هذا الترتيب الذي يشير إليه ويكون الذي يعين كونه واجبا: التوعد بالعقاب على تركه.

والمعيِّن لكونه مندوبا: أن يكون فيه ترجيح ، ولكن قالوا: من غير توعد بالعقاب على تركه. فهذا حد الندب.

(ومن حد الواجب نقف على حد المحظور لأنه مقابله، وكذلك من حد الندب نقف على حد المكروه)

أي أن حد المحظور : ما ترجّح تركه مع عقاب ، أو توعد بالعقاب على فعله.

ويكون المكروه: ما ترجح تركه ، من غير توعد بالعقاب على فعله.

فهذه طريقة واحدة.

وتجد أن الحد في هذه الأربعة (الوجوب والندب والتحريم والكراهة) دارت على هذه الصفة.

ومسألة التوعّد بالعقاب للنظّار فيها أوجه مختلفة من حيث حقيقة هذا الوعيد :

فعلى طيقة نظّار المعتزلة يقولون: من وافى ربه بفعل محرم أو ترك واجب فإنه يعاقب ولابد.

وعند متكلمة الأشـعرية: فكثير منهم على طريقة المرجئة الواقفة ، وهي آخر القولين عند أبي الحسـن الأشـعري أنهم يجعلون ذلك على سـبيل المشـيئة المطلقة ، من غير جزم بمعنى يختص بأهل الوعيد.

وهذه الطريقة ليست موافقة لتمام طريقة أئمة السنة والحديث المتقدمين.

وإن كانت تشترك معها خلافا لطريقة المعتزلة .

فإن فيها إثباتا لجملة جاءت بها النصوص وهي المشيئة التي ذكرها الله بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] .

لكن الوقف – ومن هنـا سموا المرجئة الواقفـة – بـاعتبـار عـدم الجزم بوقوع وعيـد على أهـل الكبائر في الآخرة.

وهذا من أصـول أهل السـنة والجماعة ومن أصـول الصـحابة وأحد قولي أبي الحسـن الأشـعري أيضا وطائفة من أصحابه يقولون:

إنه يعلم بالإجماع الأول وبالنصوص المتواترة كنصوص الجهنميين التي فيها ذكر وعيد الجهنميين أن طائفة من أهل الكبائر يقع عليهم الوعيد .

كما ذكر ذلك في حديث جابر وأبي سعيد وجملة من الصحابة في ذكر عذاب أهل الكبائر وأن النبي يشفع فيهم فيخرجون من النار فيدخلون نهرا وهو نهر الحياة فيغتسلون فيخرجون كأنهم القراطيس... فهذا التوصيف التي تواتر في السنة يدل على أن بعض أهل الكبائر يُعرّضون لوعيد الله.

وبالمقابل يعلم أن طائفة من اهل الكبائر يغفر لهم ولا تمسّهم النار .

وأن الله سبحانه وتعالى يغفر بمحض رحمته ومشيئته وبشفاعة الشافعين ، فهذا الأصل ينفي الوقف.

ولهذا فأصول أهل السنة في هذا الموضوع ثلاثة:

- الإيمان بأن أهل الكبائر لا يخلّجون في النار بل مآلهم إلى الجنة.
- والثاني: بأنهم تحت المشيئة إن شاء الله يغفر لهم وإن شاء عذّبهم.
- والأصل الثالث أن قوما منهم يغفر له كما أخبرت بذلك النصوص فيمن وافى ربه بكبيرة فغفر له.

وأن قوما يتعرّضون لمقام من العذاب كما في الجهنّميين الذين يشفع فيهم النبي فوصفتهم النصوص وصفا مفصلا.

وهذا هو الأصل الثالث الذي يميز قولهم عن قول المرجئة الواقفة.

وينتهي هذا الأصل الثالث عند التحقيق إلى هذه الدرجة .

أي: أنه ينتهي عند قولنا أن قوما من أهل الكبائر يغفر لهم برحمة الله وبشفاعة الشافعين وجميع ذلك مآله إلى رحمته ، وبعضهم يعذّب أو يمسّه قدر من العذاب ، ويخرج من النار برحمة الله وبشفاعة الشافعين ورحمته سبحانه .

ولكن يوقف عند هذا مُضمّنا هذا الأصل ، من أن حال هؤلاء وحال هؤلاء ، مبنيّة على عدل الله وحكمته ورحمته ، فيقف الإجمال عند هذا.

لأن بعض المتأخرين من أهل السنة ، أرادوا تفصيل هذا الثالث بتسلسلٍ قالوا فيه:

إنهم يكونون على قدر من الموازنة **وفرضوا في أهل الكبائر أنهم ثلاثة:**

- من زادت حسناته على سيئاته.
- ومن زادت سيئاته على حسناته.
- ومن استوت.

ففرضوا فيهم هذا الفرض ، مع أن هذا الفرض ما صرّحت به النصوص في أهل الكبائر ، من المسلمين – فهذا الفرض ما ذكرته النصوص في أهل الكبائر من المسلمين – ففرضوا فيهم هذا الفرض ثم قالوا :

إن من زادت حسناته على سيئاته بواحدة فهؤلاء هم الذين ذكرتهم النصوص من أنهم لا يمسهم العذاب بليغفر لهم.

قالوا: ومن زادت سيئاته فهم من ذكر في النصوص أنهم يعذّبون.

وقالوا : من تساوت حسنته مع سيئته فهم الذين ذكرهم الله في أهل الأعراف: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ [الأعراف: ٤٦] فهم لم يدخلوا الجنة ابتداءً مع الداخلين ولم تمسهم النار.

وهذه طريقة ليست مأثورة في كلام السلف السابقين بهذا التوصيف.

فصحيح أن الموازنة والميزان ، أصل من أصول أهل السنة ، وهو مذكور في القران في قول الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وفي قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٢) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣] فهذا مذكور في القران، وكذلك في السنة.

لكن الذي ثبت في القران جملة وهي: أن الموازين عدل ، أو ثبت جملة: أن الموازنة بين المسلمين والكفار .

ففي القران الميزان ، وفي القران الموازنة أو الموازين جملة ، وفيها الموازنة ما بين الحسنات والسيئات.

الموازين المجملة ما ذكرت مقيّدة إلا في مقام واحد ، وهو العدل قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ [الأنبياء: ٤٧] ولهذا القسط إعرابها: صفة.

والأصل في النحو أنهم يقولون الصفة توافق الموصوف ، ولم توافق الموصوف هنا .

فأقل ما فيه أن هذا جمع ، وهذا مفرد ، والسبب يقول إلى كون الصفة مصدرا .

فإذا كانت الصفة مصدرا فإنه يلزم حالا واحدة: الإفراد والتذكير.

قال ابن مالك في الألفية:

ونعتوا بمصدر كثيرا * * فالتزموا الإفراد والتذكيرا

أو يذكر ذلك بين المسلمين والكفار كقول الله سبحانه في سورة المؤمنون قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ... ﴾ [المؤمنون: ١٠٢] فهذه موازنة: ﴿ثَقُلَتْ﴾ و﴿خَفَّتْ﴾ لكنها ليست في حق أهل الكبائر ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٢) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣] هؤلاء كفار لأنك إذا أتممت سياق الآيات عرفت ذلك ، قال تعالى: ﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ (١٠٤) أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٤، ١٠٥] .

فما ذكر الله تعالى الموازنة بهذا الترتيب في حق أهل الكبائر .

إنما اهل الكبائر على مقام قوله: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] .

ولهذا الإقتصاد في الإتباع أن يقال: الأصل الثالث، ويقال: وهو مبني على عدل الله ورحمته وحكمته دون الدخول في التفصيل .

لأن هذا التفصيل الذي ذكره ابو محمد بن حزم ، وأضافه إلى أهل السنة ، وتبعه عليه بعض أهل العلم المتأخرين ، اجتهادا منهم ، فهذا عند التحقيق ليس مأثورا في كلام السلف الاول ولا موافقا لما سمّاه القران ، بل هو تفصيل فيما ليس عليه دليل ، و هذه المسائل من الأصول لا يصح فيها الإجتهاد كمسائل الفروع .

ثم إنه يرد عليه أسئلة تقطعه عن التمام .

فإن أهل الأعراف ليسوا هم الذين استوت حسنتهم وسيئتهم ، فإن هذا معنى حصّله بعض أهل الإجتهاد بقوله ، وإن كان مأثور عن بعض السلف ، ولكنه ما ثبت به نص، وحتى آثار الصحابة.

وإلا فقد جاء في تفسير ابن جرير وغيره آثار عن بعض الصحابة ، أن أهل الاعراف هم من تساوت حسناتهم وسيئاتهم ، فجاء عن جابر وابن مسعود ، لكن الآثار التي ذكرها ابن جرير آسانيدها منقطعة.

ولذلكم من فقه ابن جرير أنه في تفسيره ، إذا كان هناك رأي للصحابة بيّنٌ ، وخلاف مع غيرهم ، أنه يأخذ برأي الصحابة، وفي هذه المسألة مع انه ذكر أثرا عن جابر وابن مسعود وبعض الصحابة مال في الأخير ورجّح التوقّف .

وهذا هو الصحيح: أن أهل الأعراف لا نعرف من صفتهم إلا ما سمّى القران: ﴿رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ [الأعراف: ٤٦] وأنهم على هذه الصفة المسماة في القران.

وأما أنهم قوم تساوت حسنتهم مع سيئتهم ، فهذا أمر محتمل وعلمه إلى الله ، ولا يعيّن إلا بخبر صادق ، لا يجوز تعيينه بالإجتهاد.

فهذا ما ثبت وأهل الأعراف عند المفسرين فيهم ثمانية مذاهب .

فلو كانت هذه من أصول اهل السنة ، لكان حكمه مستقرا عند الصحابة ، من أن أهل الأعراف هم كذا وكذا. بل لم يحفظ عن جمهور الصحابة فيهم شيء ، وأكثر من نقل عنه من الصحابة قد ينقل عنه غيره كابن عباس ، نقل عنه أكثر من رأي ، وبعضها كما أشرت أسانيدها ليست متصلة ، وفيهم عند المفسرين ثمانية مذاهب كما ذكرها غير واحد منهم وابن جرير من محققيهم توقف في هذه المسألة.

ثم إنهم بالمقابل فمن زادت سيئتهم على حسنتهم واحدة يقول ابن حزم: فمن لفحة في النار إلى كذا وكذا في النار.. فما الدليل على أن من زادت سيئاته على حسناته فإنه يعذّب وربما يغفر له.

فهذا من الجزم على ما في مضامين الغيب .

وإنما الصواب الوقوف على جملة الأصل المحكم عند السلف ، ويحاط هذا الأصل بقاعدة الشريعة التي ذكرت في كتاب الله كثيرا وهي : عدل الله في قوله: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] إلخ.

فيقال: وهذا الأصل معتبر إثباته بقضاء الله وعدله وقسطه ورحمته وحكمته .

والمقصود أن مسألة الوعيد ونحو ذلك يترددون في حدها ، وإنما أشرنا إلى هذا لسبب ، وهو أن ما تجده في كتب أصول الفقه ، إذا جاءوا لهذا الطرف: هل يقال: مع استحقاق الوعيد أو يقال: مع التوعّد.

فهذا التردد بين الأصوليين في التعبير (هل يعبر بالإستحقاق أن يعبر بالوعيد مباشرة دون ذكر كلمة الإستحقاق أو ماذا؟) فهذا التردد في الغالب ، فرع عن اختلاف النظّار هؤلاء في الأصول الكلامية ، في مسألة الوعيد.

ولهذا فبعضهم يتحرّز في ضبطه في أصول الفقه ، حتى لا يخالف أصلا انبنى عندهم في مسائل الأصول ، أو ما يسمون علم الكلام.

(وحد المباح ما دل الشرع على التسوية بين فعله وتركه، وذلك إما أن يرد الخطاب بالتخيير فيهما، أو برفع الحرج عنهما أو يدل دليل العقل أنه على البراءة الأصلية بعدم الدليل الشرعي على تعلق حكم به، على ما سيأتي بعد).

إذن المباح قالوا هو : ما دل الشرع على التسوية بين فعله وتركه.

فهذا هو تمييزه عن الأربعة التي سبقت ، فلا ترجيح فيه .

بخلاف الأربعة فإن جميعها –على طريقة أبي الوليد– فيها ترجيح :

إما ترجيح بالفعل أو الترك ، ترجيح مع الوعيد ، أو بدون الوعيد.. إلخ.

وأما المباح فإنه على سبيل التسوية ، من جنس قول النبي صلّى الله عليه وسلم لما سئل عن الوضوء من لحم الغنم قال: «نعم إن شئت» فهذا يعدّ في اللغة تسوية ، وهو التعبير بمحض المشيئة أو مطلق المشيئة في جواب السؤال.

قال: «إن شئت» فدل على التسوية ، أي أن الوضوء لا يكون واجب من لحم الغنم.

وبيّن أبو الوليد بعد ذلك الأوجه التي يعرف بها المباح ، أو يتحقق بها المباح من الشريعة فقال: إما أن يرد خطاب الشارع بالتخيير فيهما.

أي خطاب الشارع كقوله لما شئل عن الوضوء من لحم الغنم: «إن شئت» .

قال: أو برفع الحرج عنهما.

وإن كان رفع الحرج في استعمال ، أو في خطاب القران ، ليس مصاحبا للمباح ، بل يُرفع الحرج باعتبار إثبات الرخصة ، ويكون الأمر مشروعا في حقيقته ، كقول الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ

عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١] فليس معناه أن القصر هذا تمام حكمه وهو الإباحة.

فإنك تعلم ان تمام حكمه في الشريعة أنه مستحب .

ولكن أراد رحمه الله أن يبيّن لك ، أن المباح يأتي في الشريعة على معنى رفع الحرج .

فإذا رفعت الشريعةُ الحرج في فعل من الأفعال ، عاد إلى ما يقتضيه في الأصل ، وهو الإباحة ما لم تدل الشريعة على أنه بموجب آخر – أي دليل آخر – أنه فوق ذلك .

ففي قصر الصلاة قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ .

لكن لما ذكر التجارة في الحج في قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] فهذا نفي الحرج ، بمعنى الإباحة ، لا على معنى التشريع للتجارة .

فإذن هذا لا يطرد . فليس رفع الحرج يعبّر به دائما عما يقتضي هذا.

قال: أو يدل دليل العقل أنه على البراءة الأصلية.

وهو ما يعرف بالبراءة الأصلية ، وهذه مسألة أعني دليل العقل فيها خلاف بين الأصوليين مشهور.

هل الإباحة تثبت بالدليل العقلي وبقضاء العقل ؟ أو لا تثبت ؟

وما معنى البراءة الاصلية المجمع عليها بين أهل العلم والفقه وبين الإستصحاب العقلي والدليل العقلي الذي هو مورد نزاع؟

وهذا يأتي إن شاء الله في مورده وكأن أبا الوليد يشير إلى ذلك في قوله: على ما سيأتي بعد.

والمحصّل من هذه الأحكام الخمسة أنها أحكام شرعية .

ولم يرد عليها سؤال صريح عند المتكلمين ، إلا ما ورد عند طائفة من المعتزلة على المباح ، أهو حكم شرعي أم أنه حكم عقلي؟

هل المباح حكم شرعي أم حكم عقلي؟

- فطائفة من المعتزلة تقول إن المباح حكم عقلي . لأن الشارع سوّى فيه ، ولأن العقل عندهم يحسّن ويقبّح ، ووصف التحسين والتقبيح العقلي ذاتي.
- والصواب أن الإباحة حكم شرعي ، ولا يجوز شرعا تسميتها عقلية محضة.

والدليل على أن الإباحة حكم من أحكام الله سبحانه وتعالى ، مستفيض في نصوص القران والسنة ، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] وما حرّمه النبي على نفسه ، أو منع نفسه منه ، لا على سبيل التحريم ، بمعنى مغايرة الشريعة ، وإنما ﴿لِمَ تُحَرِّمُ﴾ أي لم تمنع.

والمحرّم هو الممنوع في أصل اللغة .

إنما قال الله تعالى: ﴿مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ وهو شربه العسل ، مع ان الأصل أن العسل على أصل الإباحة ، فهو على أصل الإباحة ، ومع ذلك يضيف الحكم فيه إلى الله في خطاب القران.

ومنه قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦] فصار تسمية الاحكام بالحلال ، مثل تسميتها بالحرام ، فدلّ على أن هذا حكم من الله سبحانه وتعالى .

وأيضا في مثل قول النبي صلّى الله عليه وسلم في حديث عياض بن حمار المجاشعي في الصحيح قال: قال الله تعالى: «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرّمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم ان يشركوا بي...» إلخ .

والشاهد قوله: «وحرّمت عليهم ما أحللت لهم» .

فالمقصود أن الإباحة حكم شرعي من الأحكام التي شرعها الله ، فالشريعة هي التي تسمّي هذا الحكم ، سواء كانت تسمية بالتعيين ، أو بوجه كلي.

فأما التعيين كالنبيذ مثلا ، وكإباحة بعض الأوجه المشتبهة بالمحرّم ، والمتصلة بالمحرم على سبيل الترخيص أو الإستثناء من الشارع كالعرايا مثلا .

فإن النبي صلّى الله عليه وسلم نهى عن المزابنة والمحاقلة والمخابرة إلا أصحاب العرايا فإنه قد أذن لهم.

فهذا الإستثناء من الشارع يعدّ إباحة.

فهذا إباحة بالتعيين ولهذا إذا أباح الشارع بالتعيين ، على سبيل الإستثناء ، فهل يقاس عليه أو لا يقاس عليه؟

هذا مورد خلاف بين أهل الأصول والفقه:

- فمن الفقهاء والأصوليين من يقولون إنه يقاس عليه.
- والقول الثاني أن هذا لا يصح القياس عليه ، وهذا الذي عليه جمهور العلماء وهو الصحيح.

ولهذا ما قضى به النبي صلى الله عليه وسلم في أهل العرايا لا يصح القياس عليه ، فيما يظنّ أنه نظير له على طريقة القياس وإلحاق الفرع بالأصل للعلة.. إلخ.

بل يكون هذا من باب الإستثناء من الشارع ، فلا يقاس عليه .

بخلاف ما يذكره النبي عليه الصلاة والسلام لا على جهة الإستثناء ، وإنما على جهة التنبيه لفهم خطابه ، فهذا يستعمل ويقاس عليه ، لأنه ما وقع عن الشارع استثناء كالعرايا ، وإنما وقع تنبيها على فهم خطابه .

مثل ما جاء في قصة بلال في بيع التمر لما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «عين الربا» لما اشترى الصاع من الصاعين من الجمع فقال النبي: «أوّه عين الربا.. ولكن بع هذا واشتر بثمنه من هذا» فهذا الإرشاد الثاني لا يقال إنه خاص به أو لا يقاس عليه ، لأن حقيقته ليس استثناء في حكم ، وليس حكما جديدا ، فما زال الربا باق على أصله ، ولكن هذا التنبيه النبوي ليس استثناء من عقد الربا ، وإنما هو تنبيه على الاوجه الواسعة لتطبيق البيع المباح ، فهذا يقاس عليه ، إن صحت كلمة القياس .

والمقصود أنه يستعمل في نظائره .

لكن ما كان استثناء ، فالأظهر عند جمهور أهل العلم ، أنه لا يقاس عليه.

- وبعض أهل العلم من الكبار لهم رأي من أنه يستعمل فيه القياس .
- وعلى كل حال فهذا مورد خلاف .
- والمقصود أن المباح حكم شرعي خلافا لبعض المتكلمين من المعتزلة ومن وافقهم.

والدليل على كونه حكما شرعيا هو : نصوص القران والسنة التي سبقت .

والشريعة تسمّي المباح إما بالتعيين كما ذكرنا في العرايا ، أو تسمّي المباح بالقواعد والأصول المستصحبة التي هي قضاء من الشارع ، وهو ما يسمّونه في بعض طرق أهل النظر في أصول الفقه بالإستصحاب العقلي .

والحقيقة ان الذي قضى به هو الشارع ، حيث جعل الأصل في حق المكلفين أن الأصل في الأعيان: الحل لهم.

والأصل في الأموال: الحل لهم.

فهذا قضاء من الله ، ولذلكم قال الله تعالى في حديث عياض بن حمار أيضا: «كل مالٍ نحلته عبدا حلال وإني خلقت عبادي...»إلخ.

فهذا حكم من أحكام الله سبحانه وتعالى ، وهو الكلي .

فإذن لما نقول إن المباح حكم شرعي ، فالشريعة تسمّيه إما بالتعيين كالعرايا .

أو بالكلي كجعل الشريعة الأصل في المعاملات الحل .

والأصل في الأعيان الحل ، وما إلى ذلك ، وهو المذكور في مثل قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] أي سمّى ماحرم عليكم.

فما لم يسم الله لا يكون محرّما وهو الموافق لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا... ﴾ [الأنعام: ١٤٥] .

فما خرج عن دلائل القران والسنة من هذه المطعومات وأمثالها فإنه يكون مباحا .

وطردا لهذا الأصل توسّع أصحاب الإمام مالك فيما احلوه من الحيوان فأباحوا أكل كثير من الحيوان الذي يخالفهم فيه الجماهير من أهل العلم ، لأنهم ما استعملوا فيه مادة قياس واسعة، ولكن على طريقة جمهور أهل العلم استعملوا فيه وجه القياس ، وعرفوا موارد العلة وما إلى ذلك ، فصار عند جمهور أهل العلم في الجملة مخالفة لكثير من رأي المالكية في ذلك .

ولذلك مذهبهم كما تعرف هو أوسع المذاهب في هذه المطعومات ، من الحيوان وغيره.

وهم في الأشربة مذهبهم يميل إلى الإغلاق .

على عكس أهل الكوفة ففي الأشربة يميلون إلى الإطلاق .

وفي الأطعمة يميلون إلى قدر من الإغلاق.

وطريقة أهل الحديث كالإمام أحمد وأمثاله ، هي وسط بين هاتين الطريقتين .

وإذا ذكر أهل الحديث فباعتبار أهل العراق ، وإلا فإن مالكا كما تعرف هو من أعيان أئمة الحديث.

فصل: والواجب ينقسم إلى معين وإلى مخير بين أقسام محدودة، وذلك إما في الفعل وإما في الزمان.

ويسمون الغير معين الفعل بين أقسام محدودة الواجب المخير، والغير معين الزمان الواجب الموسع وقد أنكرت المعتزلة جواز مثل هذا الواجب عقلا ووقوعه شرعا، وقالوا إن كانت الخصال الثلاث في الكفارة مستوية في الصفة بالإضافة إلى صلاح العبد، فينبغي أن يوجب الجميع لتساويها في صلاح العبد، وهذا مبني على رأيهم في الصلاح والأصلح.

وأيضا فلو سلمت لهم هذه القاعدة للزمهم نقيض ما وضعوا، وهو أنه إذا كان كل واحد منهما مساويا لصاحبه في وقوع الصلاح به فاستعمال جميعها عبث، وكذلك استعمال واحدة منها على التعيين، وهم لا يجوزون مثل هذا على الله، وكأنهم لم يتحفظوا بأصولهم في هذه المسألة، واحتجوا أيضا بأن علم الله متعلق بالذي يأتي العبد منها فهو متعين ضرورة في نفسه، ولا يتصور في هذا تخيير.

والكلام في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله، بل يكفي من ذلك ههنا أن نقول: إن وقوع مثل هذا شرعا موجود كخصال الكفارة، وانعقاد الإجماع على اتباع أوقات أكثر الصلوات.

والذي أنكرت المعتزلة يلزمهم مثل ذلك في المباح، وبالجملة يلحق هذا الاعتراض الممكن بما هو ممكن.

وقد دفع بعض الفقهاء تسمية مثل هذا واجبا، وقالوا إنما يتصف بالوجوب في الزمان آخر الوقت، إذ فيه يقع العقاب على ترك إيقاع الصلاة فيه.

ومثل هذا الاعتراض يلحق الواجب المخير، إلا أن تعدم الخصلتان فحينئذ يتصور وجوب الثالثة.

والذي ينبغي أن يقال في مثل هذا أنه يشبه الوجوب من جهة، والندب من أخرى. أما شبهه للوجوب فلأنه يرتفع الفرض بالصلاة في أول الوقت، وأما شبهه بالندب فما ذكر في الاعتراض.

وهذه المنازعة لفظية، ولذلك سمي الواجب الموسع، وهو أيضا يفارق الندب من جهة أن تركه إنما يكون بشرط العزم على إتيانه مع الذكر، إذ كان اعتقاد الترك مطلقا حراما[١].

---

(١) (والواجب ينقسم إلى معين وإلى مخير بين أقسام محدودة وذلك إما في الفعل وإما في الزمان).

وأراد بالمعيّن هنا ما لا انقسام فيه ، فإذا دخله الإنقسام : إما في طلب الشارع كخصال الكفارة، أو دخله الإنقسام في الزمان ، فصار واسعا في الزمان لا يجب على الفور، فإنه لا يدخل في اسم المعيّن عنده .

وهذا على كل حال تقسيم يراد به حصر أو جمع الصور التي يتعلق بها الوجوب ، وأن الوجوب تارة يكون على سبيل التعيين ، وتارة يكون على غير ذلك ، إما على سبيل التعدّد في الماهية التي تُطلب كما في خصال الكفارة ، أو يكون على سبيل التعدد في الزمان أو اولاجب الموسّع.

(ويسمون الغير معين الفعل بين أقسام محدودة الواجب المخير والغير معين الزمان الواجب الموسع).

هذا اصطلاح عند بعض المعتزلة في التقسيم ، وفي الجملة فهذه الإصطلاحات ، أو هذه التقاسيم ليس تحتها خلاف في الحقيقة.

(وقد أنكرت المعتزلة جواز مثل هذا الواجب عقلا ووقوعه شرعا، وقالوا إن كانت الخصال الثلاث في الكفارة مستوية في الصفة بالإضافة إلى صلاح العبد، فينبغي أن يوجب الجميع لتساويها في صلاح العبد، وهذا مبني على رأيهم في الصلاح والأصلح).

هذا إيراد من المعتزلة فيما يتعلق بما ليس معيّنا في ماهيته ، ليس بأمر خارج عن الماهية كما في الزمان ، فإنهم لا يمنعون ما يتعلق بالواجب الموسع في الزمان ، لكن فيما يتعلق بالواجب الذي يعود إلى الماهية يقولون : هذا يرد عليه أن هذه الخصال الثلاث :

إما أن تكون متساوية .

وإما أن تكون متفاوتة فيما بينها .

قالوا: فإن كانت متساوية للزم أن تكون جميعها واجبة ، لأن هذا يخرّج على الأصل الذي هم يعتبرونه ، وهو أنهم يقولون: إنه يجب على الله أن يفعل الأصلح للعباد.

قالوا: فإن كانت خصال الكفارة برتبة واحدة لوجب الأمر بها جميعا ، لأنها أصلح للعباد .

وإن كانت برتبة متفاوتة ، فإن الأولى منها والأعلى منها هو الذي يكون واجبا .

ولا تكون متماثلة فيتأخر تحقق التخيير في هذه الخصال.

فهذا من حيث النظر العقلي عند المعتزلة.

(وأيضا فلو سلمت لهم هذه القاعدة للزمهم نقيض ما وضعوا وهو أنه إذا كان كل واحد منهما مساويا لصاحبه في وقوع الصلاح به فاستعمال جميعها عبث وكذلك استعمال واحدة منها على التعيين).

فيرد على القول بأنها لو تساوت لكانت جميعها واجبة ، باعتبار أنها صلاح ، والله تعالى يفعل الأصلح للعباد.

يقول: لورد عليهم أن جمع هذه المتماثلة مما تنزّه عنه الشريعة وهو ما سمّاه أبو الوليد هنا قال: لكان عبثا.

(وهم لا يجوزون مثل هذا على الله، وكأنهم لم يتحفظوا بأصولهم في هذه المسألة، واحتجوا أيضا بأن علم الله متعلق بالذي يأتي العبد منها فهو متعين ضرورة في نفسه، ولا يتصور في هذا تخيير والكلام في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله).

وكما أشرت أنه ليس تحت حقيقة فقهية ، باعتبار أنك تنظر في أصول الفقه ، فلا يترتّب على ذلك تطبيقا فقهيا ، إنما هو خلاف نظري ، وهو فرع في مذهب المعتزلة عما يجعلونه لازما في قولهم في مسألة الصلاح والأصلح فيما "يجب على الله" فيما يعبّرون.

(بل يكفي من ذلك ههنا أن نقول: إن وقوع مثل هذا شـرعا موجود كخصـال الكفارة، وانعقاد الإجماع على اتباع أوقات أكثر الصـلوات. والذي أنكرت المعتزلة يلزمهم مثل ذلك في المباح، وبالجملة يلحق هذا الاعتراض الممكن بما هو ممكن).

يقول إنه يرد على ما ذكروه المباح ، فإن الله ما أباح للبشـر واحد ، وإنما أباح لهم عدد كثير فهل هذا المباح على درجة واحدة أو ليس على درجة واحدة؟ فيرد عليه السؤال مثلما فرضوا في خصال الكفارة في الواجب الموسّع على هذا الوجه.

(وقد دفع بعض الفقهاء تسمية مثل هذا واجبا، وقالوا إنما يتصف بالوجوب في الزمان آخر الوقت، إذ فيه يقع العقاب على ترك إيقاع الصلاة فيه. ومثل هذا الاعتراض يلحق الواجب المخير، إلا أن تنعدم الخصلتان فحينئذ يتصور وجوب الثالثة. والذي ينبغي أن يقال في مثل هذا أنه يشبه الوجوب من جهة، والندب من أخرى.

أما شبهه للوجوب فلأنه يرتفع الفرض بالصلاة في أول الوقت، وأما شبهه بالندب فما ذكر في الاعتراض).

فشبهه بالندب من جهة : أن تأخره عن أداء الواجب الموسع لا يكون آثما ، حتى يتضايق الزمان إلى وقت لا يسع لغير العبادة ، فإذا تضايق الزمان، و تأخّر عن ذلك ، كما أخّر الصلاة إلى بقية وقت من أوقاتها لا يتوسع لأدائها، قيل كان آثما.

وقبل ذلك هو مندوب إلى المبادرة ، وهذا الذي جعل أبا الوليد يقول إن فيه شبها بالوجوب وشبها بالندب.

(وهذه المنازعة لفظية، ولذلك سمي الواجب الموسع، وهو أيضا يفارق الندب من جهة أن تركه إنما يكون بشرط العزم على إتيانه مع الذكر، إذ كان اعتقاد الترك مطلقا حراما)؛

ولذلكم في الواجب الموسع ، لو كان إنما كان ترك الواجب على سبيل الإعراض ، وعلى سبيل الصدود ، فإنه يكون آثما .

ومثله إذا قيل الحج أهو على الفور أو على التراخي ، فحتى عند من يقول من الفقهاء أنه عل بالتراخي ، فلا يريدون بذلك أنه يكون تركه له على سبيل الصدود ، وعلى سبيل الإعراض ، فإن كان على سبيل الإعراض ، والصدوود عن فعله ، وعدم المبالاة بأمره ، فهذا

لاشـــك أنه مؤاخذ ، وهذا ليس هو العمل على كون هذا الواجب وهو الحج على ســـبيل التراخي .

إنما المقصود بالتراخي هنا تراخي الفعل ، وأما العزم فلا بد أن يكون مستصحبا .

وأما إذا وقع في النفس ، أو في القلب الإعراض عن فعله ، وعدم الإرادة له في مستقبل الأمر فهذا لا يسمّى على السعة ، إنما هو تارك وآثم بمثل هذا العزم ، الذي قام في نفسه.

بخلاف من كان عنده عزم ، ولكنه اعتبر بقول من قال من الفقهاء بأنه على التراخي ، فهذا هو الذي يقع على وفق قولهم.

فصل: وكذلك اختلفوا فيما لا يتم الواجب إلا به هل يسمى واجبا.

ووجه القول فيه أن هذا ينقسم إلى ما ليس للعبد في فعله اختيار كالقدرة على المشي مثلا، فهذا لا يوصف بالوجوب بل هو من شرط تكليف الوجوب، أو إلى ما للعبد في فعله اختيار، وهذا فينبغي أن يتصف بالوجوب كالطهارة المشترطة في الصلاة.

وكأن وجوب مثل هذا إنما هو من أجل غيره لا من أجل ذاته، فتنشأ ههنا قسمة أخرى للواجب وهو أن منه ما هو واجب من أجل غيره ومنه ما هو واجب بذاته.

والواجب أيضا ينقسم إلى ما يتقدر بقدر محدود وإلى ما لا يتقدر بقدر محدود، كمسح الرأس والطمأنينة في الركوع، والواجب من هذا هو أقل ما ينطلق عليه الإسم ويبقى الباقي ندبا، وهذا إنما يتصور فيما وقع من الأفعال متتابعا أو متشافعا وبالجملة ما لم تقع أجزاؤه معا.

فهذا هو القول في تحديد أنواع الأحكام وتقسيمها، وقد بقي القول في مسائل كلية تلحقها[1]:

---

(١) (وكذلك اختلفوا فيما لا يتم الواجب إلا به هل يسمى واجبا. ووجه القول فيه أن هذا ينقسم إلى ما ليس للعبد في فعله اختيار كالقدرة على المشي مثلا، فهذا لا يوصف بالوجوب بل هو من شرط تكليف الوجوب، أو إلى ما للعبد في فعله اختيار، وهذا فينبغي أن يتصف بالوجوب كالطهارة المشترطة في الصلاة. وكأن وجوب مثل هذا إنما هو من أجل غيره لا من أجل ذاته).

وهذه مسألة يذكرها الفقهاء رحمهم الله ، وأبو الوليد يشير إلى أن ما ذكره سابقا ، قد يكون متصلا بهذه المسألة وهي : مسألة ما لا يتم الواجب إلا به أيكون واجبا أو ليس كذلك فيحكي الأصوليون فيها خلافا .

فمنهم : من يقول ما لا يتم اولاجب إلابه فهو واجب.

ومنهم من ينفي ذكره.

ومنهم من يفرّق بين الواجب والوجوب .

وهذه المسألة عند التحقيق فإن هذا الذي لايتم اولاجب إلا به إما :

أن يكون واجبا باختصاصه كما ضرب المثل هنا بمسألة الطهارة في الصلاة ، فإن الطهارة واجبة بوجه من الإختصاص .

وإما أن يكون على سبيل التشريع ، كما سبق الصلاة كالطهارة .

فيقال : الطهارة واجبة بالتشريع .

وإما أن يكون ما لا يتم الواجب إلا به أمرا عاديا ، كسيره وخطاه لأداء الحج مثلا ، فهل يقال إن هذه الخطوات واجب ؟ مع أنه يقال إنه ابتدأ الحج مع نية الدخول في النسك، فما قبل ذلك من المشي أو السفر هل يدخل في أمر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؟

يقال: إن الشريعة جاءت بالوجوب على هذه الصفة التي سميت بالحج ، أو غيره من العبادات وأما ما قبلها من الأحوال المنفكة ، فهي على وجهين :

إما أن تكون شرطا ، فإن الشريعة تعيّنه بالتشريع كطهارة للصلاة .

وإما أن لا يكون شرطا بصفة معيّنة ، فهذا ينفك ، لأنه لا يتصور عقلا وجوب ما أوجبته الشريعة ، إلا بفعل يحصل به تحقق هذا الوجوب الشرعي ، أو هذا الواجب الشرعي.

ولكنك لا تستطيع أن تعيين وجها واحدا ، بحيث يقال : إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيبقى التقرير هنا تقريرا نظريا لا يتعلّق به تعيين معيّن .

لأنه في الطهارة وما شرعته الشريعة تعيّن فتقول "الطهارة" .

ولكن في الحج لا تستطيع أن تعيين فتقول: "مشيه في هذا اليوم أو سفره في هذا اليوم" أو ما إلى ذلك.

إنما الذي يجب عليه هو أن يأتي بهذه العبادة، ثم ما يلزم لهذه العبادة حسا ووجودا ، فهذا ليس داخل في ماهيتها ، وإن كانت العبادة لا يتصور وقوعها إلا به ، فلا توصف هذه الأفعال العادية بالوجوب.

أي باختصار: ما لا يتم الواجب إلا به إما أن يكون مشروعا بخصوصة كالطهارة لا تتم الصلاة إلا بها ، وإما أن يكون أمر عاديا كالسفر إلى الحج ، فالأول يقال فيه بالوجوب على مقتضى ما سبق ، وأما الثاني فإن الأافعال العادية لا توصف بالوجوب وإنما يقال يجب فعل

العبادة ثم ما يلزم لذلك حسا ووجودا ، فهذا يتحقق ضرورة ، وهذا يخفف قدر المسألة من الخلاف.

(فتنشأ ههنا قسمة أخرى للواجب وهو أن منه ما هو واجب من أجل غيره ومنه ما هو واجب بذاته).

ما كان واجبا بذاته ، وما كان واجبا لغيره ، فبعض أهل العلم يجعلون للتحريم كذلك فيقولون: ما كان محرّما لذاته ، وما كان محرّما لغيره.

ويفرّقون في الأحكام والمراتب.

وقول هذا واجب لذاته ، أو لغيره ، وهذا محرم لذاته ، أو لغيره ، فكون هذا له حقيقة ينبني على أن هذه الأوصاف (حينما تقول لذاته أو لغيره) فهل هذا وصف ذاتي أم أنه وصف إضافي ؟

فإن قلت : إن هذا وصف ذاتي ، أمكن وقوع ذلك بحيث يكون من الواجب ما هو واجب لذاته ، ومنه ما هو واجب لغيره والمحرّم كذلك.

وإن قلت : أنه إضافي تسلسل الأمر ، بمعنى أنه أصبح الأمر، لا يختصّ بهذا ، الواجب أنه واجب لذاته ، والآخر أنه واجب لغيره .

ومقصود ذلك أنه ما كان واجبا لذاته ، باعتبار ما دونه ، يكون باعتبار واجبا أعلى منه يكون واجبا لغيره .

ومثله المحرم فتقول هو محرّم لذاته باعتبار النظر إلى ماهيته ، ولكنه محرم لغيره باعتبار ما هو أعلى منه.

فهذا ليس من فصيح العلم ، لأن بعض اهل العلم رحمهم الله وضعوا ذلك وجعلوه كالقاعدة الشرعية ، مع أنها لم تتحرر من حيث النظر، ثم رتّبوا على ذلكم أحكام .

فمن خالف الواجب لذاته يكون على مرتبة من الحكم ، ومن خالف المحرّم لذاته يكون على مرتبة من الحكم .

وقالوا مثلا في التفريق: إن ما كان محرما لذاته لا يجوز للحاجة ، بخلاف ما كان محرما لغيره فتحلّه أو تبيحه الحاجة.

فمثل هذه التفريقات ، هي أحكام بيّنه ، فليس الإشكال في الأحكام ، وإنما الإشكال في أن ما كان محرما لذاته لا يباح للحاجة ، والمشقة ، وما كان محرما تبيحه المشقة والحاجة ، دون الضرورة ، ويجعلون المحرم لذاته لا يحل إلا بالضرورة .

ويقولون : مثل الميّتة فمحرم لذاتها ، فما تحل إلا للضرورة ، وبعض المحرمات يقولون: محرم لغيره ليس لذاته ، فيباح للمشقة والمصلح الراجحة وكذا.

فالأحكام المقولة هنا فصيحة .

والإشكال في تحرر المعنى نفسه .

أي هل في الشريعة ما يصدق عليه أنه محرم لذاته ؟ ومحرم لغيره ؟

أم ان التحريم في الشريعة واحد؟ والمحرم في الشريعة واحد ؟ كجملة هنا .

وإن كان بعضه أشد من بعض فهذا مورد إجماع ، فأنت تقول الشرك بالله أعظم الكبائر وأعظم المحرمات وهذا لا يختلف فيه وتقول الإيمان بالله وتوحيد الله هو أعظم الواجبات وهذا لا أحد ينازع فيه .

لكن الكلام هنا في مسألة "لذاته" و"لغيره" فهذا يعود- إذا أردت أن تحرّره إلى مسألة – هل هذا الذي تقول إنه لذاته أو لغيره وصف ذاتي أو وصف إضافي؟

والفرق بين الوصف الذاتي والإضافي :

مثلاً إذا قلت: هذا قول مالك ، كمثال في النظر فهذا وصف ذاتي ، لأنك تصف مذهب مالك ، في مسألة كذا على معيار معيّن عند المالكية ،

وكأن تقول مثلا في المذهب الحنبلي: ما اتفق عليه صاحب الإقناع والمنتهى فهو المذهب.

فإذا قلت هذا المذهب الحنبلي في هذه المسألة ، لأنه اتفق عليه صاحب الإقناع والمنتهى فهذا وصف ذاتي ، يعني : لا ينازعك فيه إلا من لا يسلّم بالمعيار ، بأن يقول جدلا: إن ما في الإقناع والمنتهى لا يمثّل المذهب.

لكن لما تقول مثلا: الراجح.

فالترجيح في المسائل ، وصف إضافي .

ولهذا لو أن سائلا سأل في مسائل العلم وقلت له: هذه المسألة فيها قولان فقال: ما قول مالك.

لكان سؤاله عن وصف ذاتي ، يستحق أن يجاب جوابا محدّدا ، على معيار واضح في العلم.

لكن لو قال: ما الراجح.

فهو يسأل عن أمر إضافي ، قد تخبره أنت بالراجح ، فيذهب إلى غيرك فيخبره بالقول الثاني الذي جعلته مرجوحا ، يكون راجحا.

لكن مذهب مالك ، إذا اعتبرناه بالمعايير المعروفة أو بتسمية المالكية ، أو أن نفترض أن المسألة ليس فيه خلاف بين المالكية في مذهب مالك ، فلن يختلف القول فيه.

وقد يختلف أحيانا في تحديد المذهب ، إذا اختلفت الرواية عن مالك ، وهذا أمر آخر ليس مؤثرا.

ولذلك فالبعض إذا ذكر خلاف في المسألة يقول: لكن الأهم الراجح.أو العمل بالراجح ، ويريد تقرير القول الراجح فقط. وهذا حقيقة ليس منهجا صحيحا ، لأن الراجح ليس وصفا ذاتيا.

فممكن أن تشرح متنا فقهيا وتقول: نريد تقرير المذهب الحنبلي.

فهذا يتأتّى بمعيار قد تنازع في هذا المعيار ، وقد يقال إن المذهب لايتحرّر بهذه الطريقة ، فهذا وارد ، لكن عند من يسلّم بهذا المعيار ، فالاوصاف ذاتية هنا.

لكن لما تقول الراجح ، فالقول الراجح ليس متفقا على كونه الراجح ، فهو وصف إضافي فالراجح عند مالك ليس الراجح عند أحمد بالضرورة ، وليس الراجح عند أبو حنيفة بالضرورة وهكذا.

ولذلكم فمعرفة الأقوال لا يقل أهمية ، عما قد يدّعى من الترجيح فيما بينهما ، أو يحكى من الترجيح بينها.

وعلى كل حال يبقى أن هذا الذي لذاته أو لغيره في الواجب والمحرم ، هل هي من الأوصاف الذاتية؟

فإن كانت من الأوصاف الذاتية صحّت الجملة ، وأمكن أن يرتّب عليها بعض الأحكام فيقال لهذا تبيحه الحاجة وهذا لا يبيحه إلا الضرورة إلخ.

وهذا محل بحث على كل حال ، في موضوع الأحكام ، لكن المهم أنه قبل الأحكام .

لا تتوهم أن المسألة فصيحة ، وأنها مستقرة تماما لأنه ما من وجه يفرض في الذاتي إلا ويفرض إضافيا بوجه أعلى منه ، كأن يقول مثلا: النظر محرم لغيره.

ولذلك جاز النظر للمخطوبة لما قال بالمصلحة الشرعية الراجحة.

ويقولون مثلا: الوقوع في المحرّم محرم لذاته.

فهو محرم لذاته ، ولكنه محرم بوجه إضافي أعلى منه .وكذلك .

قد يتسلسل الموضوع كما قد يبدو لأن التنظير يسهل أن تقوله في هذا الكلام لكن في التطبيق قد تخطئ ، والأولى أن طالب العلم يعتبر المسائل بأوجه بيّنة في التحرر لأنه إذا ركّب هذه القاعدة بدأ يبحث عن فروع تطبيقية لها ، ثم قد يتوهّم في فروع فيسميها إضافية ليست لذاتها ، أو يقول لغيره فيقول محرم لغيره ثم يبيحها بالحاجة ، ويبيحها بالمصلحة الراجحة مع أنها في الشريعة لا تباح لا لهذا ولا لهذا.

فالمعنى غير متحرر من أصله ، قبل ان يبحث موضوع ترتّب الأحكام.

ولهذا ليست قاعدة شائعة عند الأصوليين ، فليست من القواعد الشائعة ، كالكلام في مقتضى الأمر وما إلى ذلك ، بل فيها طرف من المسائل أشار إليها بعض العلماء رحمهم الله.

(والواجب أيضا ينقسم إلى ما يتقدر بقدر محدود وإلى ما لا يتقدر بقدر محدود، كمسح الرأس والطمأنينة في الركوع والواجب من هذا هو أقل ما ينطلق عليه الإسم ويبقى الباقي ندبا).

هذا يقرره أبو الوليد فرعا عن كلام أبي حامد في المستصفى ، وكلام أبي حامد فرعا عن كلام الشافعية ، أو أصول الشافعية .

ولذلك رأيت ان الإمام الشافعي رحمه الله وأصحابه لما جاءوا إلى مسألة مسح الرأس في الصلاة قالوا إنه يكفي من المسح البعض.

ولما جائوا إلى التقصير في النسك قالوا : يكفي من التقصير البعض لأن ما يقع به اسم المسح يغلب في الوجوب.

وهذه المسألة محل نزاع في أصول الفقه وفي مسائل الفقه.

وأنت تعرف ان هناك خلافا مشهور بين الأئمة الأربعة في مسألة ما يمسح من الراس ومذهب ابي الوليد مالكي ، وفروع المالكية ليست على وفق هذا المعنى الذي هو على أصول وفروع الشافعية .

ولكن لعل السبب أنه لخّص عن المستصفى ، فاعتمد هذه الطريقة .

وإلا ففي التطبيق الفقهي فهو لا يلتزم بها ، كعا لم أو كفقيه مالكي.

(وهذا إنما يتصور فيما وقع من الأفعال متتابعا أو متشافعا وبالجملة ما لم تقع أجزاؤه معا.

فهذا هو القول في تحديد أنواع الأحكام وتقسيمها، وقد بقي القول في مسائل كلية تلحقها).

إذن فقد عيّن لك أسماء هذه الأقسام ، وهي الأحكام التي سبق ذكرها وهي الأحكام الخمسة التكليفية ، وبيّن أن فيها انقساما ، من جهة وجوده عدمه ، وهذا قد يعبّر عنه بغير اصطلاح عند الأصوليين ، وعبّر أبو الوليد هنا مسألة المعيّن وغير المعيّن، ودخل فيه الواجب الموسّع وما يقابله ، فإن هذا الإسم عنده من باب المعيّن.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى هذه المسائل.

فأول مســـألة منها أنا نقول، إذا مات المكلف في أثناء الوقت ولم يقض لم يمت عاصيا بإجماع السلف على ذلك.

وقول من أثمه خطأ، فإنا نعلم قطعا أنهم كانوا لا يؤثمون من مات وقد مضـــى من الوقت مقدار ما تقع فيه الصلاة.

فإن قيل فكيف يجوز الترك مع العزم وهو لا يعرف ســـلامة العافية، قلنا لا يجوز الترك مع العزم إلا إلى مدة يغلب على ظنه البقاء إليها، كما يجوز للمعزر أن يضـــرب إلى حد لا يغلب على ظنه الهلاك.

ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز تأخير الحج إلى ســـنة لأن البقاء إليها لا يغلب على الظن.

وأما تأخير الصوم والزكاة إلى شهر أو شهرين فجائز.

والشافعي رحمه الله يرى البقاء إلى سنة غالبا على ظن الشباب[١].

---

(١) (فأول مســـألة منها أنا نقول، إذا مات المكلف في أثناء الوقت ولم يقض لم يمت عاصـــيا بإجماع الســـلف على ذلك. وقول من أثمه خطأ،فإنا نعلم قطعا أنهم كانوا لا يؤثمون من مات وقد مضى من الوقت مقدار ما تقع فيه الصلاة. فإن قيل فكيف يجوز الترك مع العزم وهو لا يعرف ســـلامة العافية، قلنا لا يجوز الترك مع العزم إلا إلى مدة يغلب على ظنه البقاء إليها، كما يجوز للمُعزر أن يُضـــرب إلى حد لا يغلب على ظنه الهلاك. ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز تأخير الحج إلى ســنة لأن البقاء إليها لا يغلب على الظن. وأما تأخير الصـوم والزكاة إلى شـهر أو شـهرين فجائز. والشـافعي رحمه الله يرى البقاء إلى سنة غالبا على ظن الشباب).

أي أن ما يتعلق بالواجب الموسع ، فإنه يقول إنه بإجماع السلف ، وهذا من تعبير أبي حامد الغزالي رحمه الله ، فإن أبا حامد إذا ذكر بعض المســـائل التي قررها ، انتهى في تطبيقها إلى ذكر أنها موافق لطريقة السلف الأول ، وهو أنهم لا يؤثّمون من توسع في ترك الواجب الموسع إلى وقت لا يضيق عن فعله.

- مسـألة ثانية: الأحكام تنقسـم إلى واجب كما تقدم، ومقابله في الطرف الأقصى المحظور، وهو الحرام، وبينهما متوسطان، وهما الندب والمكروه.

وبيّنٌ أن المتقابلات التي بينها متوسـط ليس يلزم عن رفع أحدهما وجود الآخر، فلذلك أخطأ من زعم أن الوجوب إذا نسخ رجع إلى ما كان قبل من حظر.

وإنما يكون ذلك لو لم يكن بين الواجب والحرام واسطة.

وأبين من هذا أن يرجع إلى ما كان قبل من إباحة، إذ ليس يتضـمنها جنس هذه المتقابلات الذي هو الطلب.

وهنا يتبين سقوط قول من قال المباح مأمور به.

وكذلك يتبين أنه ليس من التكليف، إذ التكليف طلب ما فيه كلفة.

ومن سـماه تكليفا وذهب في ذلك إلى أنه الذي كلفنا اعتقاد إباحته في الشـرع، أو أنه الذي اعتقاد كونه من الشرع، فهو مستكره في التسمية.

وبالجملة فهذا النظر لغوي وهو أليق بغير هذا الموضـع، ومما تقدم أيضـا من هذا القول يتبين أن المندوب مأمور به إذ هو طلب ما واقتضاء.

فأما من زعم أن الأمر إنما يطلق على ما في تركه عقاب، فهي دعوى لغوية، وعلى مدعيها إثبات ذلك عرفا شرعيا أو وضعا لغويا[1].

---

(١) (مسـألة ثانية: الأحكام تنقسـم إلى واجب كما تقدم، ومقابله في الطرف الأقصـى المحظور، وهو الحرام، وبينهما متوسطان، وهما الندب والمكروه. وبين أن المتقابلات التي بينها متوسـط ليس يلزم عن رفع أحدهما وجود الآخر، فلذلك أخطأ من زعم أن الوجوب إذا نسـخ رجع إلى ما كان قبل من حظر. وإنما يكون ذلك لو لم يكن بين الواجب والحرام واسـطة. وأبين من هذا أن يرجع إلى ما كان قبل من إباحة إذ ليس يتضمنها جنس هذه المتقابلات الذي هو الطلب).

بمعنى أن النسـبة بينهما ليس من باب النقيضـين ، فالواجب والمحرم ، النسـبة العقلية بينهما ليست هي من باب النقيضين ، لأن النقيضين لا يجتمعان ، ولا يرتفعان .

فهذا هو الخطأ الذي ذكر أبو الوليد أن البعض يقع فيه ، وظن أنه إذا نسخ الوجوب عاد إلى الحظر .

:وإنما النسبة بينهما على النسب العقلية المقولة في علم المنطق ، هي نسبة التضاد فما بين الواجب والمحرم هو من باب الضدين ، وليسا من باب النقيضين .

وباب ما كان من النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وأما باب الضدين فإنهما لا يجتمعان ، ولكن يمكن ارتفاعهما .

فيكون الحكم ليس واجبا ولا محرما وإنما مباح وما إلى ذلك.

(وهنا يتبين سقوط قول من قال المباح مأمور به).

هذه مسألة نظرية بين أهل الأصول والقول فيها واسع:

(هل المباح مأمور به أو ليس مأمور به).

ما لم يتضمّن القول بان المباح ليس مأمور به أنه ليس تشريعا وإنما هو حكم عقلي.

فإننا قيل: أهو مأمور به أو ليس مأمور به؟ فهذه مسألة فيها سعة لأنها لا تزال مسألة نظرية ومسألة اصطلاحية مقولة في الظر، وأما إذا تعدّت إلى التطبيق أو التشريع بحكم للمباح من جهة صلته للشريعة وأن المباح لا يدخل في تشريع الشارع وإنما هو من حكم العقل فهنا يقال بان المباح حكم شرعي فهو مأمور به على هذا الترتيب إذا أريد بكونه مأمور به أنه تشريع وليس حكما عقليا لأنه ون كان لا طلب فيه -والمسألة في جملتها نظرية كما أسلفت- إنما الحكم في مسألة المباح بأنها من الاحكام الشرعية ولا يحوز جعلها حكما عقليا لأن الله هو الذي قضى به وشرع حكمه كما شرع ما وجب وشرع ما حرّم سبحانه وتعالى وشرع ما كره «إن الله كره لكم قيل وقال» كما قال النبي صلى الله عليه وسلم.

وكذلك ما أحل فإن الذي أحله هو الله ومن هنا جاء قول الله تعالى ذاكرا هذا الحكم على أنه من حكمه سبحانه ليس من حكم العقل في قوله جل وعلا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] مع نا المقصود هنا شرب النبي العسل كما في الصحيحين في قصة ذلك وسبب نزول الآية، وتعلم أن العسل ليس مما ابتدأت الشريعة إباحته بالتعيين وإنما مباح في عموم الأعيان المباحة المتنفع بها، ومع ذلك لما قام حكمه وسبب ذكره أضيف حكمه إلى الله جل وعلا بعينه قال: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا

تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦] فدل على أن الأحكام تبتدأ من عند الله سبحانه وتعالى فالذي يشرّع الأحكام هو الله كما قال سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] وسبق أن أشرنا إلى أن اللبس في المباح جميعه (هل هو مأمور به هل هو تكليف هو هو طلب.. هل كذا) تولد منه هذا اللبس عند الأصوليين رحمهم الله من تسميتهم الأحكام الخمسة أحكاما تكليفية ولو لم يسموها تكليفية لما ورد عليهم هذا السؤاللأنهم إذا قالوا تكليف فالتكليف فيه طلب قالوا: فأين الطلب في المباح؟ والتكليف في أصل اللغة فيه مشقة فأين المشقة في المباح؟ من هنا بعضهم أخرج المباح عن الأحكام التكليفية قال لأنه لا تكليف فيه فكل هذا تولّد عن هذا الإصطلاح المشكل وإن لو سموا هذه الأحكام أحكام التشريع الخمسة وميّزوها عن الحكم الوضعي بوجه آخر لما ورد هذا الإشكال.

وهذا الأنسب فيها عقلا وشرعا لأنها أحكام تشريع كما قال الله جل وعلا: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] والصحابة كانوا يقولون على هذا الإسم كما قال ابن مسعود رحمه الله عنه: إن الله شرع لنبيكم سنن الهدى.

وتمييزه عن الحكم الوضعي يأتي بوجه آخر لكن الشريعة في جميع مواردها على هذا المعنى.

والحقيقة أن الإيراد الذي أوردوها على المباح يتسلسل حتى في المكروه فإن المكروه لا مشاحة فيه لأنه مخيّر بين الفعل والترك وإن كان تركه راجحا والمندوب فيه نوع تخيير وإن كان التخيير الذي في المندوب ليس مطابقا للتخيير الذي في المباح لكن فيه نوع تخيير من جهة أنه لو ترك المندوب لما لحقه عقوبة من الشارع ولا إثم.

ففيه نوع تخيير ولا مشقة فيه.

بل حتى الواجب والمحرم إذا نظرت إلى أعيان الواجبات وأعيان المحرمات ما وجدت فيها تكليفا بمثل هذا المعنى الذي توجبه اللغة في تسميته للحكم تكليفا لأن من الواجبات بل جمهور الواجبات مناسبة للطبيعة لا تنازعا الطبيعة الآدمية وإن كان بعض الواجبات قد تنازعها بعض الطبيعة الآدمية لقصور هذه الطبيعة وإلا فمن تستقيم نفوسهم استقامة صحيحة لا تجد ان نفوسهم تنازعهم في هذا من نازعته نفسه مثلا بشيء من المحرمات لا لكون هذه النفس على الطبيعة المعتدلة بل لكونها على طبيعة النفس الأمارة بالسوء ولذلك

- **مسألة ثالثة: الحرام ضد الواجب وإذا كان حد المتضادين أنهما اللذان لا يجتمعان في شـيء واحد بالعدل في وقت واحد من جهة واحدة، فلا يجوز في الشرع تعلق الحظر والإيجاب بشيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد.**

لا يرد على الأنبياء عليهم السلام وأئمة الصالحين أن تنازعهم نفوسهم في الإتيان لهذه المحرمات بل يجدون الراحة في تركها كما يجدون السعادة والطمأنينة في فعل الخيرات وما إلى ذلك ومن هنا سما الله جل وعلا ما أحله طيبات وما حرّمه خبائث قال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وإن كانت بعض النفوس تنازع فيها فهذه المنازعة هي عارضة للنفوس الأمارة بالسوء فالقصود أن هذه التسمية هي التي أوردت هذا الإشكال.

(وكذلك يتبين أنه ليس من التكليف، إذ التكليف طلب ما فيه كلفة. ومن سماه تكليفا وذهب في ذلك إلى أنه الذي كلفنا اعتقاد إباحته في الشرع، أو أنه الذي اعتقاد كونه من الشرع، فهو مستكره في التسمية. وبالجملة فهذا النظر لغوي وهو أليق بغير هذا الموضع).

فلاحظ أنه انغلق عليهم فبعضهم قال أنه ليس من التكليف فأين التكليف في المباح وكما قلنا أن هذا عند التحقيق أن هذا يرد على المندوب ويرد حتى على الواجب ويرد على المحرم أليس الله جل وعلا حرّم على الإنسان أن يقتل نفسه فأين المشقة في كونه لا يقتل نفسه؟ فالمقصود أن هذا يرد.

وأشار أبو الوليد إلى جواب بعض وأن بعضهم قالوا إن التكليف بمعنى كلّفنا اعتقاد إباحته وهذا وجه بعيد وهو استبعده، والصحيح أن هذا السؤال لا يندفع إلا بمراجع التسمية فالتسمية في نفسها اصطلاحية توارد عليها علماء الأصول رحمهم الله فأوقعت هذا اللبس.

(ومما تقدم أيضا من هذا القول يتبين أن المندوب مأمور به إذ هو طلب ما واقتضاء. فأما من زعم أن الأمر إنما يطلق على ما في تركه عقاب، فهي دعوى لغوية، وعلى مدعيها إثبات ذلك عرفا شرعيا أو وضعا لغويا).

والصحيح ما ذكره أبو الوليد من أن الأمر لا يختص بالواجب بل يقع الأمر بما دون الواجب وكذلك النهي لا يختص بالمحرم وعلى هذا جماهير النظار والفقهاء.

فأما تعلقهما بشـــيئين أو في وقتين فذلك ما لا خلاف فيه، ولا يرجع النهي عن أحدهما على الثاني بالفساد، سواء كان ذلك في شيئين أو في زمانين.

وكذلك يلزم إذا تعلق النهي والإيجاب بشـــيء واحد من جهتين مثل أن يرد الأمر بشيء مطلقا، ثم يرد النهي عن ذلك الشيء بعينه مقيدا بصفة أو لعلة مصرح بها.

إلا أنهم اختلفوا في مثل هذا الجنس هل يعود النهي بالفساد على الأصل الموجب من جهة ما قيد؟ فزعم أبو حامد رحمه الله أن هذا ينقسـم عندهم إلى ما يرجع إلى غير المنهي لسبب من خارج، وإلى ما يرجع إلى صفة في الشيء.

فما يرجع إلى غير المنهي فلا يرجع على الأصل بالفساد، وأما الذي يرجع إلى صفة في المنهي عنه فذهب الشافعي إلى أنه يعود على الأصل بالفساد، وحيث أوقع الطلاق في الحيض صرف إلى الأضرار ألحقه بالقسم الأول.

وأبو حنيفة لا يرى في الموضعين النهي يعود بفساد الأصل، سواء ورد المنهي عنه مقيدا

بصـفة أو سـبب من خارج، وزعم أن كون الحدث مبطلا للصـلاة إنما ثبت بدليل الإجماع.

وأنا أرى أن النظر في هذه المسألة إنما هو من جهة صيغة لفظ النهي، فإن من يدل عنده لفظة إيجابه مطلقا قرينة تخرج النهي عن الحظر إلى الكراهةو أكثر من ذلك وروده في شـيء لأمر ما من خارج بعد إيجاب ذلك الشـيء مطلقا، وسـنتكلم في هذا فيما بعد.

وأما إذا نظر فيها حيث المعنى، فإن ورود النهي عن الشـــيء مقيدا بأمر ما، ســـواء كان سـببا أو صـفة، بعد إيجابه مطلقا فإنه يعود على الأصـل بالفسـاد من جهة ما هو مقيد.

والذي فهمت هنا من ورود النهي عن الشـــيء مقيدا بعد إيجابه مطلقا، هو بعينه ينبغي أن تفهمه في ورود الإيجاب بشيء ما مقيدا بعد النهي عنه مطلقا.

والعجب من أبي حامد كيف جعل النظر في هذه المســـألة في هذا الجزء من هذا الكتاب.

وأما من أجاز الصلاة في الوادي والحمام وأعطان الإبل فإنما ينبغي له أن يصرف النهي الوارد فيها عن التحريم إلى الكراهة، على مذهب من يرى أن ورود النهي عن الشيء مقيدا بأمر ما من خارج بعد إباحته، أو الأمر به مطلقا، قرينة يخرج بها لفظ النهي عن التحريم إلى الكراهة، هذا إذا كان ممن يرى أن صيغة النهي تقتضي التحريم، وأما من لا يرى ذلك فالأمر عليه سهل.

وأما من أبطل الصلاة في الأرض المغصوبة لكونها حركات وأكوانا منهيا عنها، فلجهله بحدود المتضادة، لأن الإيجاب والنهي تعلق بها من جهتين مختلفتين.

ولذلك ما وقع إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ترك أمر الظلمة بإعادة الصلوات عند التوبة.

وتلك الحركات والأكوان هي من جهة مأمور بها، ومن جهة منهي عنها.

وكذلك السجود بين يدي الصنم على غير جهة القصد هو من جهة حرام، ومن جهة متقرب به[1].

---

(١) (الحرام ضد الواجب وإذا كان حد المتضادين أنهما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد بالعدل في وقت واحد من جهة واحدة، فلا يجوز في الشرع تعلق الحظر والإيجاب بشيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد. فأما تعلقهما بشيئين أو في وقتين فذلك ما لا خلاف فيه، ولا يرجع النهي عن أحدهما على الثاني بالفساد، سواء كان ذلك في شيئين أو في زمانين)؛ لوجود الإنفكاك فإذا انفكّ من جهة الزمان أو نحوه فما كانت الجهة واحدة أمكن أن يكون منهيا عنه من وجه ومأمورا به من وجه.

(وكذلك يلزم إذا تعلق النهي والإيجاب بشيء واحد من جهتين مثل أن يرد الأمر بشيء مطلقا، ثم يرد النهي عن ذلك الشيء بعينه مقيدا بصفة أو لعلة مصرح بها. إلا أنهم اختلفوا في مثل هذا الجنس هل يعود النهي بالفساد على الأصل الموجب من جهة ما قيد؟ فزعم أبو حامد رحمه الله أن هذا ينقسم عندهم إلى ما يرجع إلى غير المنهي لسبب من خارج، وإلى ما يرجع إلى صفة في الشيء. فما يرجع إلى غير المنهي فلا يرجع على الأصل بالفساد، وأما الذي يرجع إلى صفة في المنهي عنه فذهب الشافعي إلى أنه يعود على الأصل بالفساد، وحيث أوقع الطلاق في الحيض صرف إلى الأضرار ألحقه بالقسم الأول. وأبو حنيفة لا يرى

في الموضعين النهي يعود بفساد الأصل، سواء ورد المنهي عنه مقيدا بصفة أو سبب من خارج، وزعم أن كون الحدث مبطلا للصلاة إنما ثبت بدليل الإجماع...).

هذا من جهة الأمر والنهي وهل النهي يقتضي الفساد أو أنه لا يقتضي الفساد.

وهذه مسألة تنبني على إدراك مقدمتين: الصفة ما بين الأمر والنهي في درجة التقابل بينهما ثم البحث في النهي إذا نهى الشارع عنه فهل هذا النهي يعود على الأصل بالفساد؟ فيشير أبو الوليد إلى أنه قد يكون النهي لأمر خارج أو لوصف ذاتي وذكر طريقة الشافعي وطريقة الإمام أبي حنيفة ومثّل بمسألة الحيض ومسألة إبطال الصلاة بالحدث.

وفي كثير من التقعيد عند الأصوليين رحمهم الله لا يلزم أن يكون المثال منطبقا عند من سمي مذهبه من الأئمة على هذه الطريقة كمسألة الحيض هنا فإن فيها خلاف معروف عند الفقهاء ولا يلزم أن تكون مفرّعة على هذا التقدير من الأصل.

(وأما من أجاز الصلاة في الوادي والحمام وأعطان الإبل فإنما ينبغي له أن يصرف النهي الوارد فيها عن التحريم إلى الكراهة، على مذهب من يرى أن ورود النهي عن الشيء مقيدا بأمر ما من خارج بعد إباحته، أو الأمر به مطلقا، قرينة يخرج بها لفظ النهي عن التحريم إلى الكراهة، هذا إذا كان ممن يرى أن صيغة النهي تقتضي التحريم، وأما من لا يرى ذلك فالأمر عليه سهل.

وأما من أبطل الصلاة في الأرض المغصوبة لكونها حركات وأكوانا منهيا عنها، فلجهله بحدود المتضادة، لأن الإيجاب والنهي تعلق بها من جهتين مختلفتين.

ولذلك ما وقع إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ترك أمر الظلمة بإعادة الصلوات عند التوبة.

وتلك الحركات والأكوان هي من جهة مأمور بها، ومن جهة منهي عنها.

وكذلك السجود بين يدي الصنم على غير جهة القصد هو من جهة حرام، و من جهة متقرب به).

هذه المسألة كثير ما يذكرها علماء الأصول وهي الصلاة في الدار المغصوبة، والذي يميل إليه محققوهم أن الجهة هنا منفكّة وهذه الطريقة التي قواها أبو الوليد هنا في قوله وهو أن الصلاة

- مسـألة رابعة: اختلف الناس في وجوب الشـيء هل هو حظر لضـده وحظره وجوب لضده فنقول:

إنه إذا حد المتضادان بحسب حدهما، ولم يسامح في تسميتهما فوجوب الشيء حظر لضـده لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما تقدم، وسواء كان ذلك فعلا أو تركا.

وهذه المسألة إنما تتصور في التضاد الشرعي.

وأما التضاد المحسوس فهو مما لا يصلح التكليف إلا بتركه وهو من شروط الفعل.

و أما المحظور فإذا كان مما كان ليس له ضد أو مما له ضد إلا أن بينهما متوسطا، فليس يلزم عن حظره إيجاب شيء ما.

وأما إذا كان لا يخلو الشـيء من أحدهما ولم يكن بينهما متوسـط فحظره إيجاب لضده، هذا أيضا إذا كان التضاد شرعيا، وأما إذا كان حسيا فهو من شرط التكليف.

فعلى هذا ينبغي أن يتناول السؤال والجواب في هذه المسألة.

وهنا انقضى القول في القسم الثاني من هذا الجزء[1].

تكون صحيحة لأن الجهة منفكة فعليه إثم غصبه وأما صلاته فإنه لم ينخرم فيها وجه شرعي من حيث ما أمر الله به من الأحكام التي يقام بها الصلاة.

(١) (اختلف الناس في وجوب الشيء هل هو حظر لضده وحظره وجوب لضده).

هذه المسألة تذكر هكذا وتسمى في أكثر كتب الأصول: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده.

(فنقول: إنه إذا حد المتضادان بحسب حدهما، ولم يسامح في تسميتهما فوجوب الشيء حظر لضـده لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما تقدم، وسـواء كان ذلك فعلا أو تركا. وهذه المسألة إنما تتصور في التضاد الشرعي. وأما التضاد المحسوس فهو مما لا يصلح التكليف إلا بتركه وهو من شروط الفعل. وأما المحظور فإذا كان مما كان ليس له ضد أو مما له ضد إلا أن بينهما متوسـطا، فليس يلزم عن حظره إيجاب شـيء ما. وأما إذا كان لا يخلو الشـيء من أحدهما ولم يكن بينهما متوسط فحظره إيجاب لضده، هذا أيضا إذا كان التضاد شرعيا، وأما إذا كان حسيا فهو من شرط التكليف. فعلى هذا ينبغي أن يتناول السؤال والجواب في هذه المسألة. وهنا انقضى القول في القسم الثاني من هذا الجزء).

- **القول في القسم الثالث من الجزء الأول.**

هذا القسم يتضمن النظر في أركان الحكم، وهي ثلاثة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه.

أما الحاكم فهو المخاطب بالإيجاب.

ومن شروطه، مع كونه متكلما نفوذ الحكم على الإطلاق.

وإنما يصح ذلك بين المالك والمملوك والخالق والمخلوق، وهو تعالى.

وكل من لزمت طاعته فإنما لزمت بإيجاب الله تعالى كالسلطان والأب وما أشبههما.

وهو القادر على العقاب والثواب إذ لا يتصور الإيجاب أو النهي من غير قادر عليهما.

وهذه الطريقة لأبي الوليد طريقة محققة وهو أنه أعاد هذه المسألة التي تنازع فيها علماء النظر وهي: الأمر بالشيء أيكون نهيا عن ضده؟ أعادها إلى الوجه العقلي فقال إن الوجه العقلي يقول إن الضدين يمتنع إجتماعهما وهذه حقيقة عقلية قطعية فأنت تعرف أن في الحقائق العقلية أن الضدين يمتنع إجتماعهما كما أن النقيضين يمتنع إجتماعهما ويمتنع إرتفاعهما فالضدان كحقيقة عقلية يقينية يمتنع إجتماعهما فهو يقول في: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده.

أنه متى ما تحقق أنه ضد في الحكم العقلي فلابد أن يكون منهيا عنه وأما إذا لم يكن ضدا وإنما كان وسطا فإنه لا يدخل في ذلك، فيجعل هذا ليس من الأحكام الشرعية وإنما هو بقضاء الحقيقة العقلية فإنك إذا جعلت هذا الثاني ضدا للأول لزم من الأمر بالأول النهي عن الثاني وعكسه لأنه كما قال الضدان لا يجتمعان.

فلا بد أن يكون على هذا السبيل فإذن أعاد مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده إلى القضاء العقلي.

والحقيقة العقلية اليقينية أن الضدين لا يجتمعان.

فيكون التحقيق في المسائل في تنزيل حقيقة الضدين على الواقعة أي على الفرع المعيّن فإذا تحقق أنهما من باب الضدين امتنع اجتماعهما فيكون الأمر بالشيء نهيا عن ضده لامتناع إجتماعهما في العقل وهذا من قواعد العقل الضرورية.

وتثبيت هذا في علم الكلام.

وأما المحكوم عليه فله شـــرطان هما أن يفهم الخطاب الوارد بأمر أو نهي، إذ من ليس يفهم الخطاب لا يصح منه اقتضاء وجوب الطلب.

فإن قيل فقد وجبت الزكوات والغرامات على الصبيان، قلنا المكلف هو الولي بشرط الاستعداد لقبول العقل.

وكذلك أخذهم بالصـــلاة قبل البلوغ، الأب هو المأمور بذلك، لا يفهم خطاب الشـرع إلا من يعرف الشـارع، ولا يعرف الشارع إلا من يعرف الله، وهذا الشـرط مدركه العقل.

ومن هنا يتبين سقوط تكليف الناسي والغافل والمجنون والسكران.

فإن قيل فكيف يقع طلاق الســـكران عند من يجوزه؟ قلنا ذلك على جهة التغليظ، إذ كان هو الذي جنى على نفسه باختياره بعد شرط التكليف وهو العقل.

وليس يتصـــور مثل هذا في المجنون، وتعلق من تعلق في جواز خطابه بقوله تبارك وتعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّـلَاةَ وَأَنْتُمْ سُـكَارَى﴾ [النساء: ٤٣] فإنه إن سـلم ظهور ذلك في الآية فليس يصادم بالظواهر القطعيات.

ولها تأويلات:

- أحدهما أنها خطاب مع المستثنى.
- والآخر أنه إنما وقع المنع من إفراط الشـرب في أوقات الصـلاة، وذلك خطاب في وقت الصحة، وقبل أن تحرم الخمر.

فأما الاعتراض الـذي يلحقون هنا وهو كيف يكون الله آمرا في الأزل لعبـاده ومن شـــرط الآمر أن يكون المأمور موجودا، وكذلك كونه آمرا للســكران في حال ســكره وللمجنون والصــبي، على شــرط أن يفيق ذلك ويصــح ذلك ويبلغ هذا، فالجواب عنه ليس مما يمكن في هذا الموضع، ولا هو خاص بهذا النظر.

والقول فيه مبني على قواعد تحتاج إلى تمهيد طويل وفحص كثير.

وكما قلنا أنه ليس ينبغي أن نفحص عن كل شـــيء ولا عن أشـــياء كثيرة في موضـــع واحد، بل ينبغي أن يفرد بالقول كل واحد منها في الموضـــع اللائق به، والذي يحمل على هذا حب التكثير بما ليس يفيد شيئا[١].

---

(١) (هذا القسم يتضمن النظر في أركان الحكم، وهي ثلاثة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه).

هذه الثلاثة يســـميها أكثر علماء الأصـــول أركان الحكم: الحاكم والمحكوم عليه وهو المكليف والمحكوم فيه.

(أما الحاكم فهو المخاطب بالإيجاب. ومن شــــروطه، مع كونه متكلما نفوذ الحكم على الإطلاق. وإنما يصـح ذلك بين المالك والمملوك والخالق والمخلوق، وهو تعالى. وكل من لزمت طاعته فإنما لزمت بإيجاب الله تعالى كالسلطان والأب وما أشبههما. وهو القادر على العقاب والثواب إذ لا يتصور الإيجاب أو النهي من غير قادر عليهما. وتثبيت هذا في علم الكلام).

فالحكام والذي يراد به في الشريعة الله سبحانهو تعالى وهو الذي ينزّل على عباده ما شاء من شـــرعه: ﴿شَـــرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّـــى بِهِ نُوحًا﴾ [الشـورى: ١٣] وعاب الله على الخلق أن يتخذوا شـيئا من الشـرع من غير أمره: ﴿أَمْ لَهُمْ شُـرَكَاءُ شَـرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] فهو سـبحانه وتعالى هو الذي يقضـي بالشـرع وينزّل ما يشـاء من حكمته ومن شرعه ويكون ذلك على ألسنة الرسل عليهم الصلاة والسلام لأنهم هم المبلّغون عن الله وحدهم.

(وأما المحكوم عليه فله شـــــرطان هما أن يفهم الخطاب الوارد بأمر أو نهي، إذ من ليس يفهم الخطاب لا يصـح منه اقتضـاء وجوب الطلب. فإن قيل فقد وجبت الزكوات والغرامات على الصبيان، قلنا المكلف هو. الولي بشرط الاستعداد لقبول العقل).

فالمكلّف من شـرطه العقل وإن كان هذا الشـرط لا ينفي وجوب الزكاة مثلا في مال الصـبيان فإن الزكاة واجبة في مال الصبي ولكن المخاطب بهذا الوجوب في تنفيذه هو وليه..

(وكذلك أخذهم بالصــلاة قبل البلوغ، الأب هو المأمور بذلك، لا يفهم خطاب الشــرع إلا من يعرف الشارع، ولا يعرف الشارع إلا من يعرف الله، وهذا الشرط مدركه العقل. ومن هنا يتبين سقوط تكليف الناسي والغافل والمجنون والسكران).

والناسي والمجنون والسكران ليسوا مكلفين ولكن هذه الجملة أي عدم التكليف ل ايلزم عنها تصحيح الأفعال التي تقع من الناسي، ولا يلزم منها إسقاط القضاء فيما كان محلا لقضاء الأفعال وإنما غاية ذلك أنه ليس مؤاخذا عند الله حال نسيانه.

فهذه الجملة هي الجملة المحكمة التي اقتضتها النصوص التي فيها أن الله سبحانه وتعالى عفا عن مثل هؤلاء كقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فإن المسقط هنا هو المؤاخذة ولكن لا يصح أن تقول إن من صلى بغير طهارة ناسيا صحّت صلاته لأن الله يقول: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا﴾ وهذا خلاف الإجماع وتعلم هنا أن الصلاة يجب إعاتدها ويجب عليه أن يتوضأ مع كونه ناسيا.

إذن فلا يستعمل هذا الدليل أو هذه القاعدة في إسقاط الحكم على الناسي والمجنون ونحوه في غير وجهها إنما هي مسقطة للمؤاخذة.

ولذلكم بالإجماع أنه لا يأثم إذا كان ناسيا لكن لا يلزم من عدم الإثم تصحيح الفعل فهذا خلط ولا يلزم من عدم الإثم إسقاط الكفّارة ولذلكم من يستدل مثلا في محظورات الإحرام ويقول أنه إن فعلها ناسيا فلا كفارة عليه.

فهذا على كل حال من حيث النظر الفقهي محل اعتبار (محل نظر) وليس يراد الجزم بالمسألة هنا ولكن الذي يراد التنبيه عليه أن توهّم ان القول بأنه إن فعل محظورا ناسيا لا كفارة عليهفتوهّم بأ هذا مطابق لصريح قول الله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] خطأ وهو خطأ على هذا بالإجماع لأن المصلي إذا نسي الطهارة وصلى بغير طهارة ناسيا فبإجماع العلماء أنه يجب عليه إعادة الصلاة.

إذن فهل إسقاط الكفارة داخلا في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا... ﴾؟ نقول هذا محتمل لكن الوهم يأتي من توهم بعض الناظرين بأن استدلاله بهذه الآية على إسقاط الكفارة أو الفدية أنه استدلال مطابق لصريح الآية وهذا خطأ.

فالجملة المحكمة هنا ناه ليس مؤاخذا ولذلك فمن ترك واجبا ناسيا فليس مؤاخذا وهذا حكم مطرد في كل العبادات فمن فعل ما لا يجوز ناسيا فهو ليس مؤاخذا.

وإلا تعلم أن الصلاة بغير وضوء محرم بل بعض العلماء من أصحاب أبي حنيفة يقولون هم كفر لو تعمّده لأنهم يجعلونه من الإستهزاء بالصلاة وإن كانت هذه المسألة تحتاج إلى تحرير

وليس على هذا الإطلاق، وإنما المقصود أنه إن كان ناسيا فهو ليس مؤاخذا ومثله إذا نام عن الصلاة أو نسيها فإنه لا يكون مؤاخذا لكن عدم المؤاخذة لا يلزم منها تصحيح الفعل ولا إسقاط الكفارات فيما شرع فيه كفارة، بل قيام العذر الذي هو أقوى من النسيان وهو العذر الذي ابتدأته الشريعة لا يلزم منه إسقاط الفدية ألا ترى أن كعب بن عجرة رضي الله عنه لما أتى النبي صلى الله عليه وسلم والقمل يتناثر على وجهه قال النبي: «ما كنت أرى -أي أظن- أن الجهد -أي التعب والمشقة- بلغ منك ما أرى» فأساغ له النبي عليه الصلاة والسلام لقيام العذر ان يحلق رأسه ولكنه لم يسقط الفدية فما سقطت الفدية مع كونه في الشريعة معذورا بالإجماع.

فإذن هذه المسألة وهي مسألة النسيان وما قارها والجهل بالشيء يخطئ بعض الناس فيخلطون مسائله فيقولون ما دام أنه جاهل لا شيء عليه.

كلا بل الجاهل لا يؤاخذ والناسي لا يؤاخذ ولكن ما فوق ذلك من الاحكام هذا محل ترتيب ليس يطرد هذا الطرد ولو طرد هذا الطرد لخالفنا الإجماع في مسائل كثيرة بل ولخالفنا صريح النصوص فإذن فهذه مسائل بعضها منفكّ عن بعض.

(فإن قيل فكيف يقع طلاق السكران عند من يجوزه؟ قلنا ذلك على جهة التغليظ، إذ كان هو الذي جنى على نفسه باختياره بعد شرط التكليف وهو العقل).

وقول أبو الوليد: قلنا ذلك على جهة التغليظ.

لا يظهر أنه يريد منه أنه من باب التعزير وإنما أراد أنه هو الذي ابتدأ هذا السبب المحرّم فيؤخذ بأحكامه لأن بها فواتا لمصلحته فإن طلاق زوجته منه فوات لمصلحته فلما كان هو الذي ابتدأ هذا السبب المحرم اخذ به وهذا وجه مبني على أن طلاق السكران يقع لكنك إن قلت إنه تعزير أو ما إلى ذلك ما اطّرد الحكم والصحيح أن طلاق السكران على قولين فقط، **وهما القولان المحفوظان عن متقدمي العلماء:**

- فإما أن يقال بأن طلاق السكران لا يقع وهذا وجهه بيّن لأن السكران لا يدري ما يقول فلم يقع الطلاق لأن الطلاق من شرطه أن يكون بإرادة وأن يكون بعزم.
- والقول الثاني أن طلاق السكران يقع وهؤلاء اعتبروا أنه أتى السبب المحرم باكتسابه فلزمه الحكم الذي به فوات مصلحته وهو متردد بين هذين القولين إما القول بأنه يقع

مطلقا أو القول بأنه لا يقع مطلقا لأن الطلاق وقع ككلمة لكن توسط حال السكر أ تكون مانعة أو ليست مانعة؟

من أهل العلم من جعلها مانعة قال: لأنها رافعة لعقله، ومن أهل العلم من قال توسط حال السكر ليست مانعة لأن رفعه للعقل بتعدّيه لأنه هو الذي تعدّى برفع عقله فلزمته الأحكام التي بها فوات مصلحته ولكن هذا فيه نظر، لأن أصل الشريعة جاء بأن الطلاق معتبر بالعقل ولأن فوات المصلحة هنا ليس مختصا به بل تقع به فوات مصلحة المرأة وولدها ولذا فالراجح أن السكران لا يقع طلاقه.

وأما كونه تعدى الشريعة فهذا له حد في الشريعة يجازى بحده ولا يجوز أن يزاد عليه ما تقتضي أصول الشريعة عدم هذه الزيادة وإنما يؤخذ بحد المسكر على ما هو معروف في حد المسكر.

وأما الزيادة على ذلك فلا تقع وأما أن يقال في طلاق السكران بأنه بخير هذين الحكمين بمعنى أن يقال أنه ينظر للحال فإن كانت حاله مع امرأته حالا معتدلة في صفتها ما أمضي طلاقه، وإن كانت حالته مع امرأته في جملتها ليس متعدلة والمرأة ترغب في المباعدة عنه أو هو كثير السكر أو ما إلى ذلك فيمضى طلاقه من باب التأديب ومن باب التعزير له فهذا: فقه غريب.

لأن الفروج ما جعل الله للقاضي ولا للحاكم فيها مدخلا.

فهذه أحكام مسمّاة في كتاب الله بالتصيح ومسمّاة في سنة النبي بالتصريح لا يجوز فيها التعزير، **وإنما ما بين الرجل وزوجته ثلاثة أحكام:**

- الطلاق وهو من الرجل ابتدائه وانتهائه.
- والمخالعة التي تبتدئها المرأة إذا كرهت من زوجها ما ليس منافيا لأحكام الضرورات الخمس إنما تكره طبعا أو تكرهه في شكله أو ذوقه أو ما إلى ذلك تكره "الكفر في الإسلام" كما قالت المرأة للنبي صلى الله عليه وسلم فهذه تبتدئ بطلب المخالعة وتردّ إليه ما أخذت أو تزيد -على خلاف بين العلماء في هذه الزيادة-.
- والوجه الثالث في التفريق بين الرجل والمرأة أو لانفكاكهما من عقد النكاح يكون بالفسخ وهذا ابتدائه من السلطان فإن المرأة إذا رفعت أمرها إلى السلطان أو نائبة من القضاة بأن هذا الرجل في بقائها معه ضرر إما في عرضها أو في دمها تخشى على

نفسها الهلاك معه لكونه يضربها ضربا فيه مخاطرة على حياتها أو فيه إتلاف لشيء من أعضائها أو شيء من ذلك أو في العرض أو ما إلى ذلك أو في الدين التي جائت الشرائع بحفظه فإذا تقحّم الرجل عالي هذه الأمور فكان في بقاء المرأة معه ضرر في دينها أو عرضها أو نحو ذلك من الأمور العالية فهنا تفسخ منه بقضاء السلطان.

فهذا حكم مقدّر في الشريعة ويجب تنفيذه شرعا أما تقليب مسألة الطلاق على وجه التعزير فهي ليست من باب التعزيرات وما يروى عن عمر رضي الله عنه أنه قال: إن الناس استعجلوا في أمر كان لهم فيه أناة.

فالصحيح أنه ليس بمحفوظ عن عمر وإنما كان عمر رضي الله عنه له فقه معروف في أن طلاق الثلاث ثلاث هذا رأي عمر معروف لكن ما كان عمر بيمضيه من باب التعزير لأن المرأة إذا كانت حلالا للرجل في كتاب الله ما ساغ لقاض مثلا أو مفت أن يحرمها عليه من باب التعزير له.

بل إذا وصلت الأمور لما يوجب الفسخ فسخها السلطان أو نائبه بقوة الشريعة وبقضاء الشريعة وأما أن يقال إنه يمضي الطلاق –وهي لم تطلق منه– فلا.

لأن غير الرجل لا يطلق المرأة فالمقصود أن السكران ليس فيه إلا أحد قولين معتبرين إما القول بأنه لا يقع أو القول بأنه يقع والأوجه أو الاظهر من القولين أن طلاق السكران لا يقع لكونه ليس عاقلا والطلاق من شرطه العقل والإرادة..

(وليس يتصور مثل هذا في المجنون، وتعلق من تعلق في جواز خطابه بقوله تبارك وتعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء: ٤٣] فإنه إن سلم ظهور ذلك في الآية فليس يصادم بالظواهر القطعيات. **ولها تأويلات:**

- أحدهما أنها خطاب مع المستثنى.
- والآخر أنه إنما وقع المنع من إفراط الشرب في أوقات الصلاة، وذلك خطاب في وقت الصحة، وقبل أن تحرم الخمر.

فأما الاعتراض الذي يلحقون هنا وهو كيف يكون الله آمرا في الأزل لعباده ومن شرط الآمر أن يكون المأمور موجودا وكذلك كونه آمرا للسكران في حال سكره وللمجنون والصبي على شرط أن يفيق ذلك ويصح ذلك ويبلغ هذا فالجواب عنه ليس مما يمكن في هذا الموضع ولا

و أما الشرط الثاني فهو البلوغ وهذا الشرط مدركه الشرع.

فإن قيل فقبل أن يحتلم الصبي بزمان يسير أليس هو عاقلا؟ فإن انفصال النطفة عنه لا تزيده عقلا؟ قلنا: لما كان ذلك مما يخفي دركه في شخص، ويختلف وقته، نصب الشرع لذلك علامة توجد على الأكثر دالة عليه.

وأما المحكوم فيه وهو الفعل فإنه ما جاز كونه مكتسبا للعبد باختياره مع اعتقاد اكتسابه طاعة وامتثالاً.

وينبغي أن يعلم أن الأمور المتكسبة للإنسان هي التي له أن يأتي منها أي الضدين شاء، مثل أن القيام مكتسب له وله أن يقوم أو يقعد.

وإذا كان معنى الاكتساب هذا فلا معنى لاستثنائهم من هذا –كما زعموا– وجوب النظر المعرف، إذ لا يمكن فيما زعموا قصد إيقاعه طاعة قبل المعرفة بوجوبه، لأن وجوب النظر كما سلف من قولنا يحصل ضرورة لكون المنظور فيه معلوما بالضرورة، وليس لإنسان اختيار في وقوع التصديق بوجوبه عند ظهور المعجزة.

وكذلك أيضا لا معنى لاستثنائهم من ذلك إرادة الطاعة، وقولهم إن الإرادة لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادة وتسلسل الأمر، فإن الإرادة شوق، وحدوث الشوق للإنسان كالضروري، إذ كان فاعله التصديق بالرغبة والرهبة، فشرط الفعل الشرعي أن يكون مكتسبا أولا، ثم ثانيا أن يكون السبب في اكتساب اعتقاد وجوب الأمر لأشياء أخر مما يجوز له أن يفعل.

هو خاص بهذا النظر والقول فيه مبني على قواعد تحتاج إلى تمهيد طويل وفحص كثير وكما قلنا أنه ليس ينبغي أن نفحص عن كل شيء ولا عن أشياء كثيرة في موضع واحد، بل ينبغي أن يفرد بالقول كل واحد منها في الموضع اللائق به، و الذي يحمل على هذا حب التكثير بما ليس يفيد شيئا).

فهذه مسألة بحثها في غير هذا الموضع وإن كان بحثها في علم الكلام من جهة التكليف في الأزل ومعنى أمر الله في الأزل وردها إلى مسائل تكليف ما لا يطاق في بعض مواردها فهذا موجود في كتب علم الكلام من كتب أصحاب أبي الحسن وغيرها.

وأما الشيخ أبو الحسن فليس من شرط الفعل عنده أن يكون مكتسبا، بل يرى أن ليس هنا فعل مكتسب للإنسان أصلا، وأن ما يظهر كون الإنسان فاعلا للشيء فأمر مصاحب ولاحق لا أن الإنسان لذلك الفعل سبب لا قريب ولا بعيد، حتى تكون نسبة ذي القدمين مثلا إلى المشي هي بعينها نسبة العادم للقدمين.

وهذه مخالفة للحس ورأي غريب جدا عن طباع الإنسان.

وقد بين أبو المعالي في (الرسالة النظامية) الوجه الذي به يصلح في الشرع أن يقال إن للإنسان اقتدارا واكتسابا.

ومن لم يكن عنده للإنسان اقتدار على شيء ما جاز عنده تكليف ما لا يطاق وبحق ما فعل ذلك لأنه ليس على رأيه ههنا شيء يطاق.

والذي ينبغي أن نقول ههنا أن تكليف ما لا يطاق ممتنع عقلا وشرعا.

أما شرعا فلقوله ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وأما عقلا فلا متناع قيام المحال بالنفس.

وأن من الشرط المأمور به أن يكون مفهوما ومتصورا مكانه عند الآمر والمأمور[1].

---

(١) (وأما الشرط الثاني فهو البلوغ وهذا الشرط مدركه الشرع)؛ لأن الشرع هو الذي سمّاه أي الشرع الذي سمى البلوغ فجعل له أمارات معتبرة وهو الذي ابتدأ الأحكام الواجبة على المكلفين به فقبل البلوغ لا يجب شيء من الأحكام.

(فإن قيل فقبل أن يحتلم الصبي بزمان يسير أليس هو عاقلا؟ فإن انفصال النطفة عنه لا تزيده عقلا؟ قلنا: لما كان ذلك مما يخفى دركه في شخص ويختلف وقته نصب الشرع لذلك علامة توجد على الأكثر دالة عليه).

وهذا في الجملة هي صفة العلامات الشرعية فإن الله سبحانه وتعالى جعل الأمارات محل إدراك لعامة الخلق، فلو كانت على فحص دقيق في الإدراك لا يحصل عليه أكثر الناس لتعذّر تمييز الأحكام الواجبة أو وقت الوجوب عما قبله.

(وأما المحكوم فيه وهو الفعل فإنه ما جاز كونه مكتسبا للعبد باختياره مع اعتقاد اكتسابه طاعة وامتثالاً. وينبغي أن يعلم أن الأمور المتكسبة للإنسان هي التي له أن يأتي منها أي الضدين شاء مثل أن القيام مكتسب له وله أن يقوم أو يقعد).

هذا في كلام أبي الوليد بن رشد وما لخّصه من كلام أبي حامد تفسير الأمور المكتسبة وهي أن تكون قابلة لأي أحد من الضدين شاء.

فإذا كان الفعل قابلا لوجوده ولتركه بالإكتساب فهذا هو الأمر المكتسب ليخرج ما إذا كان أحد الوجهين ضروري الإنتفاء فهذا لا يسمى مكتسبا.

(وإذا كان معنى الاكتساب هذا فلا معنى لاستثنائهم من هذا -كما زعموا- وجوب النظر المعرف إذ لا يمكن فيما زعموا قصد إيقاعه طاعة قبل المعرفة بوجوبه لأن وجوب النظر كما سلف من قولنا يحصل ضرورة لكون المنظور فيه معلوما بالضرورة).

هذا دليل وجوب النظر في أصح طريقتي متكلمة الأشعرية من أن وجوبه معلوم بالضرورة وتعلم أن وجوب النظر هو الذي عليه أكثر متقدمي المتكلمين وهو مذهب المعتزلة وقال أبو الحسن الأشعري وأكثر أصحابه إن أول واجب على المكلف هو المعرفة وقال بعض المعتزلة كأبي هاشم الجبّائي إن أول واجب على المكلف هو الشك بإسقاط النظر الأول الضروري ليكون مكتسبا في ابتدائه، وقا لالقاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني من كبار أصحاب أبي الحسن إن أول واجب على المكلف هو أول جزء من النظر وقال بعضهم -ونسب هذا القول للقاضي أبي بكر أيضا- انه القصد إلى النظر.

وذكر ابو عبدالله محمد بن عمر الرازي وغيره من المتكلمين بأن هذه الأقوال الخلاف بينها لفظي وأنها مبنية على ترتيب الأسباب والمسبّبات فمن قال إن أول واجب النظر باعتبار أنه السبب ومن قال المعرفة باعتبار أنه المسبب أو تقول المقدمة والنتيجة فإن الأشعري وأصحابه لما قالوا المعرفة فيقصدون بذلك المعرفة المتحصلة بالنظر.

ومن قال أول جزء من النظر فهذا بناء على أن النظر درجات فهي أقوال عند التحقيق واحدة لا تخرج ع معنى واحد.

والذي عليه أئمة الحديث وأئمة الفقه أن النظر ليس أول واجب على جميع المكلفين بل النظر وجوبه إذا قام سببه فيكون مشروعا في حق بعض المكلفين إذا قام سببه وإلا فإن معرفة الله سبحانه وتعالى من حيث الأصل فجملة المعرفة جملة فطرية وهذا معنى قول النبي: «كل مولود يولد على الفطرة» ولهذا ترى أن الله لما بعث الرسل مع أنهم خاطبوا المشركين إلا أن الأنبياء

والرسل عليهم السلام لما خاطبوا المشركين كانوا يدعونهم إلى الإيمان بالله وكان النبي صلّى الله عليه وسلم يدعوا العرب وغير العرب إلى أن يقولوا: لا غله إلا الله.

وأن يشهدوا أنه لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله عليه الصلاة والسلام.

وما دعا العرب إلى وجوب النظر ولا إلى المعرفة وإن كانت المعرفة حقيقتها الشـــرعية فأول أصول المعرفة في التكليف هي مسألة الإيمان والشهادة.

وشهادة أن لا إله إلا الله كما تعلم متضمنة لربوبية الله فإن قولك لا إله إلا الله.

هذه الجملة هي جملة المعرفة التامّة فإنها متضمنة لعبادة الله وحده لا شريك له.

ومتضـمنة لربوبية الله ولهذا لا يصـح أن يقال إن الرسـل عليهم الصـلاة والسـلام ما تضـمنت دعوتهم مســألة الربوبية بل تضــمّنتها ولكن لما كان جمهور المخاطبين يقرّون بجملة الربوبية ولا يقرّون بأدنى رتبة من تحقيق العبودية لله ســبحانه وتعالىلإلا في بعض عوارض أحوالهم كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [العنكبوت: ٦٥] فلما كان الشـرك ظاهرا ف يعبادتهم لغير الله ويقرون أن الله هو الخالق.. إلخ.

ابتدأت الدعوة بهذه الصفة ولهذا من كان ملحدا لا يقرّ بربوبية الله سبحانه وتعالى يدعى إلى الإيمان بربوبية الله لكن النبي ما دعا العرب ونحوهم إلى أن يؤمنوا بأن الله هو الخالق لأنهم يقرّون بذلك.

ولهذا لما حاد قوم بعض الأنبياء عن هذا الأصـــل إلى تأثير خلق الله على الحقائق والكونيات وهي من خلق الله كما في قوم إبراهيم لما كانوا يجعلون للكواكب وللعا لم العلوي تأثيرا وتدبيرا في العا لم السفلي فتجد أن دعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام تضمّنت هذا المقام في مسألة الربوبية في قول الله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (٧٥) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ... ﴾ [الأنعام: ٧٥، ٧٦] إلى تمام قوله ســـبحانه: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣] فإبراهيم صار له مع قومه صفتان في الدعوة.

كانوا يعبدون الأصـنام وفعل ما فعل بآلهتهم وقال ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣] والتفت عليه الصلاة والسلام إلى ما عندهم من الشرك الآخر في مسألة

الكواكب وما يعتقده الصـــائة لها من التأثيرات وهذا من أثر الفلاســـفة الأقدمين فخاطبهم أيضا في هذا الباب.

فخاطبهم في باب الربوبية بمقام، وخاطبهم في باب الإلهية بمقام.

لكن لما كان مشـركي العرب لما هم عليه من الفطرة الأولى ولم تدخل أرضـهم الفلسـفات التي تتحدّث عن هذا الباب وإنما \ حل عليهم أثر عبادة الأصنام وأخذوها عصبية جاهلية وتمييزا لقبائلهم وشـــعوبهم فلما كانت على هذه الدرجة من العصـــبية أو الخلاف فلما كانت على هذه الصفة ما كانوا على منطق عقلي يكافئ مسألة الإيمان عندهم أي عند العرب أنفسهم.

ولهذا ما احتيج في خطاب القران إلى بيان فســاد عبادتهم للأصــنام من حيث المنطق العقلي الذي يعتمدون عليه في تصـــحيحهم لها فإنهم إنما كانوا يجعلونها على هذا المقام على نوع من العصبية ونوع من الحمية لجاهليتهم ولدين آبائهم وأجدادهم وإلا ليس عندهم تسبيب توهموه عقليا لصـــحة هذه العباد فهذا الذي عليه غالبهم ولذلك ما كانوا يعتبرونها على الحقيقة صـــادقة ولذلك كما قال الله عنهم: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِـــينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [العنكبوت: ٦٥] مما يدل على أن الذي يعرفونه في قلوبهم ليس هذا ومن هنا كانت الحجة قائمة عليهم ببعث النبي عليه الصلاة والسلام.

المقصود أن لا إله إلا الله.

هي أصل الإيمان.

وهي اول واجب على المكلّفين وهي متضـــمّنة معرفة الله جل وعلا وربوبيته ومتضـــمنة أيضـــا عبودية الله سبحانه وتعالى.

وخطأ كثير من المتكلمين لما فسّـــروا هذه الكلمة بمقام الربوبية فهذا خطأ وخطأهم من جهة قصرهم تفسيرها على مقام الربوبية والصواب أنها في الإيمان بالله ولذلك هي كلمة الإيمن وهي كلمة التوحيد.. إلخ...

(وليس لإنسـان اختيار في وقوع التصـديق بوجوبه عند ظهور المعجزة. وكذلك أيضـا لا معنى لاســـتثنائهم من ذلك إرادة الطاعة وقولهم إن الإرادة لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادة وتسـلسـل الأمر فإن الإرادة شـوق وحدوث الشـوق للإنسـان كالضـروري إذ كان فاعله

التصديق بالرغبة والرهبة فشرط الفعل الشرعي أن يكون مكتسبا أولا ثم ثانيا أن يكون السبب في اكتساب اعتقاد وجوب الأمر لأشياء أخر مما يجوز له أن يفعل).

وهذا مما أورده المعتزلة على طريقة أبي الحسن وأصحابه من جهة أن المكتسب هو ما يكون قابلا للفعل والترك وقالوا إن الوجه الضروري من أحد وجهي الفعل إذا كان أحدهما مكتسبا أي قابلا للأخذ والترك وكان الوجه الآخر ضروريا فيه قالوا فإنه لا يسمى كسبا يصح تعليق الثواب عليه.

(وأما الشيخ أبو الحسن فليس من شرط الفعل عنده أن يكون مكتسبا بل يرى أن ليس هنا فعل مكتسب للإنسان أصلا وأن ما يظهر كون الإنسان فاعلا للشيء فأمر مصاحب ولاحق لا أن الإنسان لذلك الفعل سبب لا قريب ولا بعيد).

وهذا معنى قول أبو الحسن وأصحابه بأن العبد له إرادة يقع الفعل عندها لا بها.

فنفوا مسألة الأسباب والتأثيرات وهذا التفات من أبي الحسن وأصحابه إلى تحقيق مسألة الربوبية لكنهم أتوها على غير وجهها الشرعي الصحيح وإلا فالمقصود عند في هذا مقام أن قالوا: لو أثبتنا السبب لحصل نقص في مسألة الربوبية.

ومقتضى كمال الربوبية أنه ليس هناك سبب مؤثر وأن التأثير هو لمطلق ومحض إرادة الله سبحانه وتعالى مشيئته لكن تعلم أن هذه الأسباب هي من خلق الله وليس ثمة سبب مستقل في التأثير.

والأسباب ثابتة كما تعرف وأما كلمة تأثير الأسباب.

فهل هي كلمة مثبتة أو كلمة منفية؟ هذا الإسم –اسم التأثير–اسم مجمل لا يثبت ولا ينفى بإطلاق.

لأنه قد ينفى ويراد بنفي التأثير نفي حقيقة السبب فيكون مصاحبا لا سببا كما هو طريقة كثير من متكلمة أهل الإثبات وقد يراد بالتأثير ما هو فوق درجة السبب ومن هنا نقول إن كلمة التأثير هذه كلمة مجملة ومعلوم أن المجمل لا يصح إطلاقه ولا نفيه إلا عند تفصيل معناه.

ولهذا ذكر الإمام ابن تيمية رحمه الله في كلام له أن هذا الإسم وهو اسم التأثير يقول رحمه الله: "هذا مقام خاض فيه خلق من الباحثين والبصراء والمكاشفين وعامتهم فهموا صحيحا

وقلّ منهم من عبّر فصـــيحا". وبالفعل جميع الطوائف تكلمت في مســـألة التأثير ويقصـــد بالباحثين هنا أهل النظر وعلم الكلام وأهل الحقائق العلمية، والبصـــراء والمكاشـــفين من أصحاب الكشف من أهل التصوّف ونحوهم.

قال: وعامتهم فهموا صحيحا.

لأن مقتضى الفطرة ومقتضى العقل فضلا عن مقتضى الشرع يقود إلى حقيقة مناسبة لتصوّر السبب في خلق الله سبحانه وتعالى.

قال: وقلّ منهم من عبّر فصـــيحا ولهذا وقع في كلام كثير من أعيان النظّار وأعيان الصـــوفية اضطراب في مسألة الأسباب والتأثيرات.

(حتى تكون نسبة ذي القدمين مثلا إلى المشي هي بعينها نسبة العادم للقدمين. وهذه مخالفة للحس ورأي غريب جدا عن طباع الإنسـان. وقد بين أبو المعالي في (الرسـالة النظامية) الوجه الذي به يصلح في الشرع أن يقال إن للإنسان اقتدارا واكتسابا. ومن لم يكن عنده للإنسان اقتدار على شيء ما جاز عنده تكليف ما لا يطاق).

أي ورد على طريقة ابي الحســـن وأصـــحابه أن هذا يلزم منه تكليف ما لا يطاق فإذا كان الإنســـان له إرادة يقع الفعل عندها لا بها ونفيت الأســـباب وما إلى ذلك لزم من ذلك أن العباد كلّفوا ما لا يطيقونه.

ومن هنا دخل في كتب أصول الفقه البحث في مسألة تكليف ما لا يطاق.

وهي في الأصل ليست من مسائل أصول فقه الشريعة فإن حدودها في الشريعة بيّن فإن ما لا يطاق عادة لامتناع القدرة عليه ليس محلا للتكليف.

وما هو محل للقدرة عادة جعله الله على وفق الإستطاعة المعيّنة المصاحبة للمكلف فأنت ترى أن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] فإذا كان هذا فيما الأصل فيه أنه محل للقدرة والإستطاعة كما قا لالنبي لعمران بن الحصـين: «صـل قائما فإن لم تسـتطع فقاعدا» فقوله: «صـل قائما» هذا في أمر الأصل فيه عادة القدرة عليه.

فإذا كان في المحل الذي هو عادة محل إدراك ومحل قدرة وتسقط الشريعة الحكم لعدم الإستطاعة المعيّنة المتعلق بآحاد المكلفين فإذا كان هذا مسقطا علمت ضرورة أن التكليف لما يمتنع القدرة عليه عادة من عموم المكلفين من باب أولى.

لكن المسألة موردها في الحقيقة ليس موردا أصوليا فقهيا وإنما موردها أنها فرع عن مسألة القدر فمسأةل تكليف ما لا يطاق في كتب أصول الفقه فرع عن مسأةل القدر والخلاف فيها في الأصل بين المعتزلة وابي الحسن وأصحابه يعني بين المعتزلة والأشعرية فإن المعتزلة أوردت على الأشعرية تكليف ما لا يطاق.

وهذا لازم لمذهب أبي الحسن ومن هنا قال بعض متكلمة الأشعرية بأن السؤال يرد على المعتزلة في مسألة العلم وذكروا قصة ابي لهب وما إلى ذلك.

والرسالة النظامية لأبي المعالي إمام الحرمين وهو من فقهاء وعلماء الشافعية وممن كتب في فقههم وأصولهم وله في اصول الفقه كتب أشهر الموجود منها كتاب: البرهان.

وله كتب في الإعتقاد في مسائل علم الكلام عند أصحابه ومن اخصها كتاب الإرشاد وهو مختصر، وأوسع منه كتاب الشامل.

وكان متكلما رحمه الله وعلى طريقة ابي الحسن بل مال بمذهب أبي الحسن عن بعض حقائقه المناسبة الموافقة لطريقة أهل الحديث وأئمة السنة والجماعة لأن أبا المعالي قرأ ونظر طتب المعتزلة فتأثّر ببعض نظريات علم الكلام في كتب المعتزلة التي كان الأشعري يقصد إلى المباعدة عنها ولذلك شاع في كتبه مسألة الصفات السبع مع أن الأشعري وقدماء أصحابه كالقاضي أبي بكر بن الطيب كانوا يثبتون غير الصفات السبع (الحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة) فهذا استقرّ في كلام أبي المعالي وأمثاله ممن تأثّر ببعض طرق المعتزلة حتى طرد هذه الأصول، ثم صار لأبي المعالي قصد إلى الإعراض عن علم الكلام بعض الشيء والتفت إلى طريقة السلف الأول وامتدحها في كلام له في الرسالة النظّامية وبيّن أن طريقة التأويل هي طريقة المتكلمين وأن طريقة السلف هي طريقة التسليم والتفويض.. ومن هنا صار يثني على هذه الطريقة لما في نفسه من مقام القصد إلى اتباع السلف لكنه أخطأ التحقيق فإن طريقة السلف ليست هي طريقة التفويض كما تعرف.

وقد يلحق آخر هذا الجزء مسائل:

- **فمنها هل المكره على وفق التكليف أو خلافه مختار حتى يثاب على الواحد ويعاقب على الآخر؟ ونحن نقول في ذلك: أما المكره على وفق التكليف فقد يشبه أن يظن به أنه مختار من جهة أن له أن يأتي بخلاف ما أكره عليه محتملا لما به أكره.**

وهذا التفاوت بحسب ما يلحق المكره من الأذى.

لكن إن لم يأت ذلك معتقدا إتيانه طاعة وامتثالا لم يثب عليه، فإن اعتقد ذلك أثبت عليه.

والتفويض كما نعرف اسم مجمل فنقول ليس هو التفويض على معناه عند المتكلمين وإلا فتفويض علم الصفات من حيث الكيفية إلى الله جل وعلا لا شك أنه تفويض حيح لكن اسم التفويض في اصطلاح المتكلمين صار يقصد به أن هذه الآيات من آيات الصفات وأحاديث الصفات لا يفهم منه معنى وإنما يقرأ ويسلّم به دون أن يفه منه معنى.

وهذا مما لا يليق بمقام الإيمان فإن الله إنما أخبر بأفعاله وصفاته ليعبد بها وليصدّق بها وليصدّق رسله عليهم الصلاة والسلام ولا يقع ذلك إلا مع العلم بها علما مقتصدا لائقا بمقام الرب جل وعلا لا يتضمن وجها من التشبيه أو التمثيل مما ينافي مقام الربوبية.

(والذي ينبغي أن نقول ههنا أن تكليف ما لا يطاق ممتنع عقلا وشرعا. أما شرعا فلقوله ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وأما عقلا فلا متناع قيام المحال بالنفس. وأن من الشرط المأمور به أن يكون مفهوما ومتصورا مكانه عند الآمر والمأمور).

بل دليل الشرع أبلغ من هذا كما سبق فإن هذا نفي لتكليف ما لا يطاق في محل القدرة فمن باب أولى ما ليس محلا للقدرة فهذا من باب نفي التكليف فيما هو محل للقدرة أصلا وإنما عرض عارض كالمريض، فمن باب أولى ما ليس محلا للقدرة أصلا كتكليف الإنسان أن يطير مثلا وهو ليس محلا لقدرته أصلا فهذا لا يقع في الشرع أن يكلّف ما ليس محلا لقدرته أصلا ولهذا لا يمكن أن يكلّف في الشرع أن يصوم الإنسان بما ينافي مقاصد دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام من حفظ الأنفس وغير ذلك.

فإذا كان هذا يتبيّن بالأمر الكوني فيتبيّن أيضا بالأمر الشرعي.

وإن كان سـبب تحريكه إلى الفعل الإكراه، فإنه إذا أخذ في الفعل واعتقد وقوعه طاعة أثيب عليه.

وعلى هذا الوجه جاء إكراه الكفار على الإيمان بالقتل في الشرع.

وبالجملة فالتوعد بالعقاب هو إكراه ما على هذا الوجه.

ومثل هذا يتصور في أن يكون الإنسان يصده عن الامتثال عناد أو غير ذلك من الأسباب المانعة.

وبالجملة الأمّارة بالسوء كثيرا ما تصد الإنسان عن الواجب مع اعتقاد وجوبه.

وأما المكره على مخالفة الشرع مثل الإكراه على قتل مسلم، أو ترك الصلاة، فالسؤال فيه في موضعين:

- أحدهما هل إذا فعل بمقتضى الإكراه أثم أم لا؟
- والثاني: إن احتمل الإكراه ولم يفعل بمقتضاه هل يثاب أو يأثم، فإن لنفس المرء عليه حقا، والذي ينبغي أن يقال في ذلك هو أن الإكراه تتفاوت مراتبه لتفاوته ما به يقع الإكراه، ومدرك مراتب هذا التفاوت، والمقايسة بينه وبين مخالفة الأمر وترجيح أحدهما على الآخر، مدرك شرعي، ولا سيما إذا كان ما به يقع الإكراه من نوع المكره عليه، مثل أن يكره بالقتل على القتل، وبالجملة فهذه المسألة اجتهاديه.
- ومنها: هل المقتضى بالتكليف الكف كما يقتضي الفعل.

والجواب أن الترك صنفان: صنف يلحق الإنسان عند تركه التلبس بضد، فهذا لا يثاب عليه كالصيام.

وصنف لا يلحق الإنسان عند تركه التلبس بضد، فهذا لا يثاب عليه.

وإلحاق مسألة مسألة بهذين الصنفين نظر فروعي.

- ومنها: هل يتوجه الأمر بالشيء قبل حصول شرطه، كالأمر بالصلاة، فيعاقب على تركه من غير حصول شرطه، هذا إذا كان الشرط شرعيا كأمر المحدث بالصلاة في حين إحداثه، أو لا يتوجه الأمر بالشيء إلا بعد حصول شرطه كالأمر بالصلاة في حين الطهارة؟ ونحن نقول: إذا كان الشرط مكتسبا

للإنسان باختياره فجائز أن يؤمر الإنسان بالشيء على تقدير حصول شرطه ويعاقب على تركه، وإن لم يأت بشرطه كتارك الصلاة يعاقب عليها وإن لم يتوضأ قط، وبذلك ورد الشرع، وقد دل دليل الإجماع على لحوق العقاب للمكذب بالرسل، قبل المعرفة بالله وإن كانت شرطا للإيمان بالرسل، وقد تمسك قوم في هذا بقوله عز وجل: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢، ٤٣]، وراموا أن يثبتوا أنه نص في الآية، وهي وإن لم تكن نصا فهي ظاهرة، لأنه محتمل أن يريد ها هنا بالمصلين المؤمنين كما قال عليه السلام: «نهيت عن قتل المصلين». وما امتنع وقوع مثل هذا عنده عقلا صرف الظاهر إلى التأويل كالعادة في الظاهر المحتمل.

وقد احتج من منع التكليف بمثل هذا بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة مع استحالة وقوعهما فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله.

وهؤلاء القوم اشتبه عليهم الشرط الشرعي بالشرط الوجودي.

وليس الأمر كذلك فهذا المكلف إنما يتوجه إليه الأمر بالشيء قبل حصول شرطه على تقدير حصول شرطه، وهو مستطاع له ومكتسب بخلاف الشرط الوجودي.

أما احتجاجهم بأن الكافر إذا أسلم انتفى وجوب الصلاة والزكاة عنه، فلا حجة فيه، لأن مصيرنا إلى سقوط وجوبها بالإسلام إنما هو بدليل الشرع وإنما أوجبنا القضاء على المرتد دون الكافر، لأن القضاء إنما يجب بأمر مجرد فليتبع فيه الدليل الشرعي، ولذلك قد يؤمر بالقضاء من لا يؤمر بالأداء، وقد يؤمر بالأداء من لا يؤمر بالقضاء.

ومما يلحقون بهذا الباب مسألة رابعة وهي: كما أنه لا يجوز إتيان الأمر بالجمع بين الضدين كذلك لا يجوز إتيان الأمر بالتخلي عنهما، إذا لم يكن بينهما وسط.

ولكن ها هنا فيما زعموا مسائل جزئية توقع شكا في هذه المسألة الكلية وهي: من توسط أرضا مزدرعة مغصوبة فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج، إذ في كل واحد فساد زرع الغير، فهو عاص بأيهما فعل.

وكذلك من سقط على صدر صبي محفوف بصبيان، وعلم إن مكث قتل من تحته وإن انتقل قتل من حواليه.

ومثل هذه المسائل فهي اجتهادية، وليست مما يوقع شكا في أنه لا يجوز.

ورود الأمر بالتخلي عن الضدين.

ويشبه أن يقال فيها هو غير مكلف في هذا الحال، ويشبه أن يقال في المسألة الأولى يخرج لتقليل الضرر وفي الثانية يمكث، فإن الانتقال فعل مستأنف لا يصح إلا من حي.

ويحتمل أن يقال يتخير، ولاسيما إذا لم يترجح أحد الفعلين في قلة الضرر على الثاني.

وهنا انقضى القول في الفعل وهو القسم الثالث من الجزء الأول من هذا الكتاب[1].

---

(١) (هل المكره على وفق التكليف أو خلافه مختار حتى يثاب على الواحد ويعاقب على الآخر؟).

أي لو أكره على فعل يوافق ما شرعه الله له أو المكره على خلاف التكليف كالمكره على كلمة الكفلا مثلا فالأول كالمكره على الصلاة والمكره على دفع الزكاة نحو ذلك.

(ونحن نقول في ذلك: أما المكره على وفق التكليف فقد يشبه أن يظن به أنه مختار من جهة أن له أن يأتي بخلاف ما أكره عليه محتملا لما به أكره. وهذا التفاوت بحسب ما يلحق المكره من الأذى. لكن إن لم يأت ذلك معتقدا إتيانه طاعة وامتثالا لم يثب عليه فإن اعتقد ذلك أثبت عليه).

ولهذا إذا أكره على دفع الزكاة ودفعها عنوة فإنها من حيث الأحكام الظاهرة تسقط أحكامها عنه ولا يجوز قتاله إذا قيل بقتال مانع الزكاة وما إلى ذلك لأن الحكم الظاهر تمحّص عنه ولكن فيما بينه وبين الله سبحانه وتعالى يبقى أن ما لم يفعله من العبادة إخلاصا واستجابة لله فإنه لا يقبل منه.

(وإن كان سبب تحريكه إلى الفعل الإكراه فإنه إذا أخذ في الفعل واعتقد وقوعه طاعة أثيب عليه).

أي لو انقاد إلى الفعل مستجيبا ولو كان البداية السبب الإكراه فإنه يثاب على ذلك ولكن عمله يكون ناقصا.

(وعلى هذا الوجه جاء إكراه الكفار على الإيمان بالقتل في الشرع. وبالجملة فالتوعد بالعقاب هو إكراه ما على هذا الوجه).

وهذا بعيد فهو من حيث تسميته إكراها فيه تكلّف.

(وأما المكره على مخالفة الشرع مثل الإكراه على قتل مسلم، أو ترك الصلاة، فالسؤال فيه في موضعين:

- أحدهما هل إذا فعل بمقتضى الإكراه أثم أم لا؟
- والثاني: إن احتمل الإكراه ولم يفعل بمقتضاه هل يثاب أو يأثم، فإن لنفس المرء عليه حقا، والذي ينبغي أن يقال في ذلك هو أن الإكراه تتفاوت مراتبه لتفاوته ما به يقع الإكراه، ومدرك مراتب هذا التفاوت، والمقايسة بينه وبين مخالفة الأمر وترجيح أحدهما على الآخر، مدرك شرعي، ولا سيما إذا كان ما به يقع الإكراه من نوع المكره عليه، مثل أن يكره بالقتل على القتل، وبالجملة فهذه المسألة اجتهاديه.

ومنها: هل المقتضى بالتكليف الكف كما يقتضي الفعل.

والجواب أن الترك صنفان: صنف يلحق الإنسان عند تركه التلبس بضد، فهذا لا يثاب عليه كالصيام.

وصنف لا يلحق الإنسان عند تركه التلبس بضد فهذا لا يثاب عليه.

وإلحاق مسألة مسألة بهذين الصنفين نظر فروعي).

ذكر المصنف مسألة المكره وبيّن أن الإكراه فيه تفاوت وأنه وجهان، إما أن يكون مكرها ولا يحتمل هذا الإكراه، وإما أن يكون مكرها ويحتمل هذا الإكراه.

فهل تلزمه أحكامه؟ ثم صار أبو الوليد أبو الوليد بن رشد إلى أن هذا موضع اجتهاد لتفاوت درجات الإكراه.

فهذا وجه ذكره من النظر ويقابله نظر آخر، وهو أن الإكراه لا يسمى إكراها إلا إذا فارق مقام الإحتمال وهذا الوجه من النظر هو الأصح لأن المكره المسقط عنه الحكم في القران هو الذي وصل إلى هذه الدرجة وهو الذي يسمى مكرها قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] وأما من دعي إلى فعل المعصية وفعل الخطيئة وألزم بهذا نوع إلزام يحتمله ويحتمل فواته فإن هذا لا يسمّى مكرها.

كما لو حبس بعض الشيء عن أكله أو حبس بعض الشيء عن شربه بما لا يؤدي إلى هلكة وإنما تفوت به عادته أو تفوت به بعض مصلحته فهذا لا تسمى مكرها إنما المكره هو الذي يصير إلى الهلكة ونحوها فإذن النظر الذي ذكره أبو الوليد وأن المكره يكون في أمر لا يحتمله وأمر يحتمله فهذان وجهان من حيث التقسيم النظري واردة لكن من حيث الحقيقة هذا فيه بعد والصحيح من حيث النظر أن الإكراه المذكور في كتاب الله سبحانه وتعالى هو الإكراه الذي لا يقع معه حرمان وهذا هو الذي أسقط أمره وهل هذا في الأقوال والأفعال أم هو في الأقوال وحدها؟ الجمهور من العلماء يقولون هو في الأقوال والأفعال وروي عن ابن عباس وطائفة أنه يكون في الأقوال دون الأفعال ولكن إذا تضمّن الإكراه الذي لا يحتمله ضررا متعديا مكافئا لما أكره عليه فإنه بإجماع العلماء لا يصير إليه فالإكراه على ضرر مقابل متعدي مماثل بإجماع العلماء لا يجوز له أن يصير إليه كما لو هدّد وأكره على قتل شخص وإلا قتل فلم يقل أحد من أهل العلم بأنه في هذه الحال من الإكراه يجوز له أن يقتل.

لكن لو أكره على شرب الخمر وإلا قتل فهذا ضرر قاصر وليس متعدي ففي هذه الحا لجاز له أن يشرب الخمر فإن أكره على ضرر متعدي لكنه ليس بمماثل وإلا قتل فهذا مورد تفصيل عند أهل العلم.

(ومنها: هل يتوجه الأمر بالشيء قبل حصول شرطه، كالأمر بالصلاة، فيعاقب على تركه من غير حصول شرطه، هذا إذا كان الشرط شرعيا كأمر المحدث بالصلاة في حين إحداثه، أو لا يتوجه الأمر بالشيء إلا بعد حصول شرطه كالأمر بالصلاة في حين الطهارة؟ ونحن نقول: إذا كان الشرط مكتسبا للإنسان باختياره فجائز أن يؤمر الإنسان بالشيء على تقدير حصول شرطه ويعاقب على تركه، وإن لم يأت بشرطه كتارك الصلاة يعاقب عليها وإن لم يتوضأ قط، وبذلك ورد الشرع، وقد دل دليل الإجماع على لحوق العقاب للمكذب بالرسل، قبل المعرفة بالله وإن كانت شرطا للإيمان بالرسل، وقد تمسك قوم في هذا بقوله عز وجل: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢، ٤٣]، وراموا أن يثبتوا أنه نص في الآية، وهي وإن لم تكن نصا فهي ظاهرة، لأنه محتمل أن يريد ها هنا بالمصلين المؤمنين كما قال عليه السلام: «نهيت عن قتل المصلين». وما امتنع وقوع مثل هذا عنده عقلا صرف الظاهر إلى التأويل كالعادة في الظاهر المحتمل).

هذه المسألة وهي مسألة هل يتوجه الأمر بالشيء أو تقول: هل يقع الأمر بالشيء قبل وجود شرطه؟ فيقال هنا الأصوليون يذكرون هذا من حيث النظر العقلي ومن حيث الشرع.

فأما من حيث الشرع وهو المقصود هنا فنقول هذا الشرط إما ان يكون مكتسبا للإنسان وإما أن يكون ليس من اكتسابه واختياره.

فإن كان من اكتسابه واختياره كالشرط الذي ذكر المصنف وهو الطهارة في الصلاة فإنه مأمور بالصلاة وهو محدث لأن حصول الطهارة أمر من اكتساب الإنسان والطهارة من الحيض شرط في صحة الصلاة فالحائض أمرها ليس بيدها فلا يقال إنها زمن الحيض تكون مأمورة بالصلاة والعاجز عن الحج لا يكون مأمورا بالحج ومعنى كونه لا يكون مأمورا ليس بمعنى أنه لا يكون مخاطبا بوسعه له وإنما لو أنه أدركه الموت فإنه لا يقال إنه مات وقد ترك ما امر به.

بخلاف من كان الشرط محلا لاكتسابه واختياره ثم تركه فهذا يكون قد وقع عليه الأمر.

إذن هل توجه الأمر بالشيء في الشريعة قبل حصول شرطه؟

نقول الشرط هنا وجهان:

- إما أن يكون شرطا مكتسبا إختياريا.
- أو يكون بضد ذلك.

فإن كان مكتسبا إختياريا كالطهارة من الحدث لمكلف معتاد فهذا يتوجه الأمر عليه قبل حصول الشرط وإن كان الشرط ليس مما هو مكتسب له وليس هو من الإختيار له فإنه لا يقع عليه الأمر قبل حصول الشرط.

(وقد احتج من منع التكليف بمثل هذا بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة مع استحالة وقوعهما فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله. وهؤلاء القوم اشتبه عليهم الشرط الشرعي بالشرط الوجودي).

كأنّه أراد بالشرط الشرعي أي الذي شرع اكتسابه والشرط الوجودي هو الذي لا اكتساب فيه وليس المراد بالشرعي هنا ما يكون مقبولا في الشريعة وبالثاني ما يقابل الشرعي فأراد من ذلك أن الشرعي هو الذي شرع اكتسابه ولهذا أمر بالطهارة في الصلاة كما في قول الله

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّــلَاةِ فَاغْسِــلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] فهذا أمر بالشرط الشرعي الذي ه الشرط المكتسب.

لكن في الطهارة من الحيض فالمرأة لا يمكن أن تكلّف بأن تبرأ من الحيض قبل برئها فيه من جهة الشــرط الوجودي لأن هذا أمر كما قا لانبي: «كتبه الله على بنات آدم» وليس بيدها رفعه حتى يرتفع وجودا.

بخلاف المحدث حدثا أصغر فإن بيده رفع الحدث لأنه أمر إكتسابي.

(..... ومما يلحقون بهذا الباب مســألة رابعة وهي: كما أنه لا يجوز إتيان الأمر بالجمع بين الضـدين كذلك لا يجوز إتيان الأمر بالتخلي عنهما، إذا لم يكن بينهما وسط. ولكن ها هنا فيما زعموا مسـائل جزئية توقع شـكا في هذه المسـألة الكلية وهي: من توسـط أرضـا مزدرعة مغصـوبة فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج، إذ في كل واحد فسـاد زرع الغير، فهو عاص بأيهما فعل).

والتمثيل بمثل هذه الأمثلة يقع في بعض كتب علماء الأصـول رحمهم الله وأنت ترى أن المثال على قاعدة أو على جزئي من القاعدة الكلية وترى أن المثال مثال ضـيّق من جهة ندرة وقوع مثل هذا بأن يتوسـط إنسـان... فمن الذي وسّـطه؟ أعني كيف جاء وتوسّـط ثم يأتي هنا مطالبة الحكم أن مكثه مشـكل وأن خروجه سـيكون فيه إفسـاد مشـكل.. فهذا المثال ظاهر أنه مثال ضيّق وهذه الأمثلة الضيّقة السبب فيها أن البعض من كتب الأصول اعتمدت على منهج النظر الذي بني عليه علم الكلام.

ومن هنا جاء منهـجا تجريديا لأنه يقوم على العقل التجريدي بعيدا عن التطبيق وكثرة التطبيق وإلا فحق القاعدة الأصولية بل حق الفرع الأأصولي ليكون فرعا أصوليا فضلا عن كونه قاعدة أصولية: أن يكن عليه من حيث الأمثلة: أمثلة مستطيبة الحال ليسـت أمثلة ضيّقة الحال بل تكون أمثلة ظاهرة وبيّنة الوقوع كأن تقول لو أن رجلا صلّى كذا ولو أن رجلا أخرج زكاته إلى غني فهل تجزئه... فهذه أمثلة لا ترى أنها أمثلة ضـيّقة بل أمثلة واقعة لكن أن يأتي مثال مغلق ليكون محرّرا لفهم القاعدة أو تصـــويب القاعدة أو الجزء من القاعدة فهذا منهج في أثر علم الكلام وليس منهج صحيح ويقود إلى كثير من اللبس.

(وكذلك من سقط على صدر صبي محفوف بصبيان، وعلم إن مكث قتل من تحته وإن انتقل قتل من حواليه).

وهذه المسألة أيضا كما ترى ضيّق فإذا أردت أن تستقرأ قاعدة شرعية أو فرع عن قاعدة فلابد أن تكون هذه القاعدة يصدّقها التطبيقات الصحيحة على المكلفين لكن متى يأتي أن إنسان يسقط على صبي من الصبيان فإن كذا.. إلخ أو أن إنسنا يتوسط أرضا مزروعة مغصوبة.. فيجتمع فيها أن مكثه في المغصوب ممنوع ويجتمع أنه إن أراد الإنفكاك عن هذا المغصوب بالخروج لابد أن يدهس وأن يطأ زرع الغير فيتلف بعضه فهذا أيضا ممنوع.

(ومثل هذه المسائل فهي اجتهادية، وليست مما يوقع شكا في أنه لا يجوز. ورود الأمر بالتخلي عن الضدين).

وهذا ما سمّاه بعض علماء الأصول رحمهم الله بتكليف ما لا يطاق وهذا أشبه ما يكون بالنقيضين في الأمثلة التي ذكرها أبو الوليد فهي أشبه ما تكون بالنقيضين وهي محل مقصود من قال بتكليف ما لا يطاق.

وإلا فالأصل في المنطق – وابن رشد من العارفين به من أئمته – أن الصدين لا يجتمعان ولكنهما يرتفعان فيصح ارتفاعهما لكن الشيء الذي لا تستطيع أن تنفك عن أحدهما هو ما كان من باب النقيضين فإنهما لا يجتماعن ولا يرتفعن فالمثال الذي يذكر هنا من باب النقيضين في حقيقته وكأن المصنّف إنما قال من باب النقيضين من باب التجوّز وإلا ليتم المعنى الذي يريد فهو من باب النقيضين لأنه بين أمرين إما أن يمكث في الأرض أو يقابله أن يتحرك فالحركة والسكون من باب النقيضين فهو إن بقي في الأرض فقد بقي في مغصوب وإن تحرك وضع على زرع الغير فأهلكه فهذا من النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وأما إذا توسّط بينها شيء فهذا من باب الضدين وليس هو المقصود في هذا الترتيب.

(ويشبه أن يقال فيها هو غير مكلف في هذا الحال ويشبه أن يقال في المسألة الأولى يخرج لتقليل الضرر وفي الثانية يمكث، فإن الانتقال فعل مستأنف لا يصح إلا من حي)؛ لوجود العجز ويشبه أن يقال إنه ينظر وهذا مقتضى الحكم الشرعي انه إذا اضطر إلى أمرين ممنوعين في الشريعة فهذا هو توجيه القاعدة على حقيقتها وليس أن نأتي لها بمثال قد يباعد الذهن عن فهم القاعدة فالقاعدة التي يذكرها أبو الوليد هنا قاعدة صحيحة في الشريعة لكنه

- القول في القسم الرابع: هذا القسم يتضمن القول في أن ها هنا أسبابا مظهرة للأحكام ولصفات تتصف بها الأحكام، كالصحة والفساد، وتتضمن شرح ما تدل عليه هذه الأسماء، وهو أربعة فصول:

⇐ الفصل الأول: في الأسباب المظهرة للأحكام اعلم أن الشرع قد نصب للأحكام علامات تتضمن وقوعها كما تتضمن العلل الحسية معلولاتها، وبهذه الأسباب نتوصل إلى معرفة وقوع الأحكام، وإلا كان إثباتها محالا.

والقول في تفصيل الأحوال التي بها تكون مقتضية للأحكام هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

⇐ الفصل الثاني: فيما يدل عليه اسم الصحة والبطلان في الأحكام إعلم أن هذا يطلق في العبادات على أوجه مختلفة، فالصحة تنطلق عند المتكلمين على ما وقع على وفق الشرع، وجب القضاء أو لم يجب؛ وعند الفقهاء عما أجزأ وأسقط القضاء، حتى أن الصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين، لأن القضاء لازم بأمر متجدد.

استعمل لها مثالا يغلقها والحق ان المثال يكشف القاعدة ولا يغلقها وحقيقة القاعدة أن المكلّف إذا اضطر إلى أمرين كلاهما ممنوع في الشريعة فيقا لهان إن تساوى الأمران فإنه يأخذ أحدهما ويكون ليس مؤاخذا هنا.

واختار المصنف هنا: ليس بمكلف.

ليقابل قول من قال من الأصوليين بتكليف ما لا يطاق.

وكلمة أنه مكلف او ليس بمكلف فيها إجمال من جهة المقصود بها.

لكن من حيث الحقيقة الشرعية يعلم عند جميع العلماء وجميع الأصوليين حتى النظّار منهم أنه ليس مؤاخذا بل هو معذور وأما إن كان اضطر إليه مما منعته الشريعة بين درجتيه فرق فإنه يصير إلى أخفهما فإذا اضطر إنسان إلى أمرين كلاهما في الشريعة نقول إن تساويا فعل واحد منهما وإن اختلفت الدرجة فعل الأخف منهما.

كما لو اضطر مثلا إلى خمر شديدة الإسكار وبين يديه خمر آخر ليس شديد الإسكار.

فهنا اضطر إلى أمرين كلاهما ممنوع في الشريعة فلا يجوز له أن يأتي الأشد مع وجود الأخف.

وهذه اصطلاحات لا مشاحة فيها إذا فهم الغرض.

وأما في العقود فينطلق الفساد على كل حكم لم يتضمن أحد ما به يتم الحكم، سواء كان ذلك شرطا أو سببا، والصحة مقابل هذا.

اللهم إلا أن أصحاب أبي حنيفة فإنهم يخصون باسم الفاسد ما كان مشروعا في أصله ممنوعا في وصفه.

لكن قد تقدم من قولنا أن كل ممنوع بوصفه ممنوع بأصله وعائد عليه بالفساد من جهة ما هو متصف.

وبالجملة فالأحكام إنما تتصف بالصحة إذا فعلت بالأمور والأحوال التي اشترط الشرع في فعلها، والفساد بخلاف ذلك.

⇐ الفصل الثالث: في وصف العبادة بالأداء والقضاء والإعادة اعلم أن الواجب إذا أدي في وقته سمي أداء، وإذا فعل مرة على نحو من الخلل ثم فعل ثانيا سمي إعادة وإن أدي بعد خروج وقته المضيق أو الموسع مع تركه عمدا سمي قضاءً.

وقد يطلق اسم القضاء على معان غير هذه بعضها أقرب إلى هذا المعنى، وبعضها أبعد.

فمنها ما يترك سهوا حتى يخرج وقته فهذا أيضا يسمى قضاء حقيقة، لكن يفارق الأول بحط الإثم عن فاعله.

- ومنها: ألا يجب الأداء كالصيام في حق الحائض.

وقد أشكل هذا على طائفة حتى ألزموا وجوب الصوم على الحائض بدليل وجوب القضاء، والإجماع يرد هذا فإنها لو ماتت قبل أن تطهر لم تأثم، ومنها حالة المريض والمسافر فإنهما من حيث لهما أن يصوما أشبه فرضهما الواجب الموسع.

كما لا يسمّى إتيان الصلاة في آخر الوقت قضاءً لكن تسمية مثل هذا قضاءً مجاز لما في ذلك من فوات الوقت الأول المشهور.

وفي المسافر والمريض مذهبان غير هذا:

- أحدهما مذهب أهل الظاهر أنهما لو صاما لم يصح صومهما لقوله عز وجل: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].
- والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام أخر، ولكن لو صاما رمضان صح، كمن قوم الزكاة على الحول.

وكلا هذين القولين إنما ينبيان على من لا يرى أن في الآية حذفا، وأن التقدير: فافطر فعدة من أيام أخر، وإن ذلك محمول على الرخصة.

وستبين هذه المسألة مما يقال في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

فأما ما يحتمل أن يسأل عنه من يرى ذلك محمولا على الرخصة من جواز وقوع صيام المريض الذي يخاف على نفسه الهلاك والضرر العظيم، فتلك مسألة اجتهادية تحتمل الوجهين، وهي خارجة عن هذا الغرض.

وقد أطلق القاضي رحمه الله اسم القضاء على ما يتركه الإنسان متعمدا مع غلبة ظنه وبالإخترام قبل أدائه الفعل إذا انكشف خلاف ما ظن، لأنه يقدر الوقت بحسب غلبة الظن.

وهذا لا معنى له، لأنه ليس يكون ظنه بالاخترام سببا لخروج الوقت في نفسه.

- الفصل الرابع: في العزيمة والرخصة اعلم أن العزم في الشرع عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى، والرخصة عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر أو عجز عنه، مع قيام السبب المحترم، كتحليل جرعة خمر للشرق، والميتة للمضطر.

وقد تطلق الرخصة على معان غير هذه بعضها أقرب إلى هذا وبعضها أبعد.

وهنا انتهى النظر في الجزء الأول من هذا المختصر، وتلوه كتاب أصول الأحكام[١].

---

(١) (القول في القسم الرابع: هذا القسم يتضمن القول في أن ها هنا أسبابا مظهرة للأحكام ولصفات تتصف بها الأحكام، كالصحة والفساد، وتتضمن شرح ما تدل عليه هذه الأسماء، وهو أربعة فصول).

هذا القسم يشير به المصنّف إلى ما يسمّى في كلام أكثر أهل الأصول بالأحكام الوضعية وذلكم أن علماء الأصول رحمهم الله لما قسّموا الأحكام جعلوها على قسمين: الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية.

وهذا تقسيم إصطلاحي.

فسمّوا الأحكام التكليفية كما سبق معنى وهي خمسة:

- الواجب والمحرم والمكروه والمستحب والمباح.

فهذه الأحكام الخمسة هي المسماة بالأحكام التكليفية وهي منضبطة في هذه الخمسة في الجملة وإن كان المباح فيه ما فيه من الخلاف من جهة دخوله فيها وسبق معنى الإشارة إلى أن تسميتها بالأحكام التكليفية اصطلاح عارض وليس بذلك الإصطلاح المتين لأنه أورد شبهة على المباح وعلى بعض المسائل وأما تسمية القسم الثاني بالأحكام الوضعية فهو إشارة منهم إلى ان الشارع جعلها أمارة على الأحكام.

والأحكام الوضعية ليست منضبطة بهذه العدد أو بهذا العدد كما في الأحكام التكليفية ويذكرون في الأحكام الوضعية: الصحة والفساد والبطلان والرخصة والعزيمة.

على خلاف بينهم في دخول بعضها وعدم دخولها كما سياتي إن شاء الله.

(... الفصل الثاني فيما يدل عليه اسم الصحة والبطلان في الأحكام إعلم أن هذا يطلق في العبادات على أوجه مختلفة، فالصحة تنطلق عند المتكلمين على ما وقع على وفق الشرع وجب القضاء أو لم يجبوعند الفقهاء عما أجزأ وأسقط القضاء حتى أن الصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين، لأن القضاء لازم بأمر متجدد. وهذه اصطلاحات لا مشاحة فيها إذا فهم الغرض).

أشار هنا إلى أن ثمّة اختلاف بين اصطلاح المتكلمين والفقهاء في الصحة فما وقع على وفق الشرع سمّاه المتكلمون صحيحا وإن كان يلزم فيه القضاء في بعض أحواله كمن ظن أنه على طهارة فصلّى فإن هذا ما عصا فحال فعله لا يسمّى عاصيا لأنه لم يكن مكلّفا لأكثر مما عنده من الذكر والعلم وليس كمن تعمّد أن يصلي على غير طهارة.

فيقولون لما كان هذا علمه فإن الفعل وقع موافقا من هذا الوجه لأنه اســتجاب فمعناه أنه موافق للشرع ليس أن الفعل صحيح وإنما استجاب على قدر الطاقة والإستطاعة فهذا معنى قوله: على ما وقع على وفق الشرع.

فإن قيل كيف يقولون أنه على وفق الشــرع ويوجبون عليه القضــاء؟: إذا أرادوا أنه غلى وفق الشرع بمعنى على قدر الطاقة والإستطاعة.

وأما الفقهاء فإنهم يقصــدون بالصــحيح من الفعل ما أجزأ وسـقط به التكليف وأما ما يجب فيه القضاء فإنهم لا يسمّونه صحيحا ويكون الفرق هنا أن من تعمّد الصلاة على غير طهارة لو قدّر هذا قيل هذا باطل عند الفقهاء وعند المتكلمين.

ومن أتى الصــلاة يظن أنه على طهارة فبإجماع العلماء أنه يقضـي ولم يقل أحد من المتكلمين أنه لا يقضي فإن إجماع أهل العلم على أه يقضي الصلاة ولكن هل يسمى في حال فعله أنه صحيح أو باطل باعتبار حال الفعل؟ المتكلمون يقولون صحيح والفقهاء يقولون باطل، وهذا اصطلاح ليس إلا.

(وأما في العقود فينطلق الفســاد على كل حكم لم يتضــمن أحد ما به يتم الحكم ســواء كان ذلك شرطا أو سببا والصحة مقابل هذا).

يشير المصنف هنا إلى الصحة والبطلان، ثم يشير إلى الفساد، وأنت ترى أن البطلان والفساد استعمل في كلام المصنف.

فهل البطلان والفساد من باب المترادف أم ان البطلان والفساد من باب المختلف؟

هذه مســألة فيها خلاف بني الفقهاء وأهل الأصــول وهي من باب الإصــطلاح أيضــا وإلا فالشـــريعة واللغة لا توجب هذا الفرق بينهما عند من يفرّق كما لا توجب أن يكون معناهما واحدا.

- فطائفة من أهل العلم والأصـــول يقولون: الفاســـد والباطل على معنى واحد وهذا المشهور في مذهب الإمام أحمد والشافعي وهذا أقرب إلى دلالة اللغة.
- وقال أصــحاب الإمام أبي حنيفة وهو المعتمد في مذهب الحنفية بالتفريق بين البطلان والفياد فيجعلون البطلان أشـــد رتبة من الفســـاد بمعنى أنهم يقولون الباطل ما منعه

الشارع من أصله كما في العقود المالية مثلا في عقود المعاملات فيقولن ما منع الشارع منه من اصله فإنه يكون بيعا باطلا وما نُهي عنه لوصف فإنه يكون بيعا فاسدا.

ولذلكم بيع الأجنة في بطون أمهاتها يسميه علماء الحنفية من البيوع الباطلة لأنه فاسد من الأصل، أما ما كان لوصف مثل بيع العينة فيجعلونه من البيوع الفاسدة وليس من البيوع الباطلة.

وهذا على كل حال اصطلاح.

(.... الفصل الثالث: في وصف العبادة بالأداء والقضاء والإعادة اعلم أن الواجب إذا أدي في وقته سمي أداء، وإذا فعل مرة على نحو من الخلل ثم فعل ثانيا سمي إعادة وإن أدي بعد خروج وقته المضيق أو الموسع مع تركه عمدا سمي قضاءً).

العبادة الواجبة – وإنما ذكر الواجب لأن ما ليس واجبا ل ايرد عليه ذلك فما كان مستحبا لا يقال إنه يرد عليه ذلك وإنما أصله في الواجب وإن كانت الشريعة جائته بقضاء السنن والمستحبات وليس على الإطلاق فليس كل سنة يمكن أن تقضى وإنما هذا له تفصيل وتقييد وإ، ما الذي يطّرد فيه الاداء والقضاء والإعادة هو الواجب فالواجب – يكون أداءً إذا أدّي في وقته على وجه صحيح ويسمّى إعادة إذا أعيد في وقته أو خارج وقته لوجود خلل فإنه يسمّى في الوقت عادة وخارج الوقت إذا كان من باب الخلل السابق في الاداء فمن أهل الأصول من يسميه إعادة باعتبار أنه لم يترك عمدا وقد فعله في الأول فباعتبار فعله في الأول سمّاه إعادة كما لو أنه أعاده في نفس الوقت.

ومنهم من يقول ما دام أنه خرج عن الوقت فإنه يسمّى قضاءً وهذا كله اصطلاح كما ترى فإذا كان في الوقت فإنه يسمّى إعادة ل اقضاء لوجود اولقت وإذا خرج عن الوقت وقد تركه عمدا فهو القضاء فإذا خرجت الصلاة عن وقتها عمدا فإنه يجب عليه أن يقضيها كما سبق وهو الذي عليه عامة العلماء وهو مذهب الأئمة الأربعة وهو ظاهر إجماع الصحابة ولا عبرة بمن شذّ من المتأخرين كابن حزم وتأويله لبعض كلام الصحابة على غير وجهه في هذه المسألة ومن هنا ذكرنا سابقا أنه لا يجوز أن يفتى أحد من العوام بهذه الفتوى التي هي من الفتاوى الشاذة في حقيقتها بل من ترك عبادة وجب عليه أن يقضيها فمن ترك الصلاة حتى خرج وقتها إلى أن جاء وقت الصلاة الأخرى فإن هذه الصلاة المتروكة يجب عليه أن يقضيها.

ومن أفطر يوما من رمضان وجب عليه قضائه والكفّارة والمقصود أن هذا اصطلاح في مسألة القضاء والإعادة.

وقول أبي الوليد: وإن أدي بعد خروج وقته المضيق أو الموسع مع تركه عمدا سمي قضاءً.

فإنك تعلم أن الوقت وقتان مضيّق وموسّع كما سيأتي إن شاء الله.

وقوله: مع تركه عمدا.. هو لأنه مستقر عند الفقهاء أن من ترك العبادة عمدا فإنه يقضي هذه العبادة ويكون فعله قضاءً.

(وقد يطلق اسم القضاء على معان غير هذه بعضها أقرب إلى هذا المعنى، وبعضها أبعد. فمنها ما يترك سهوا حتى يخرج وقته فهذا أيضا يسمى قضاء حقيقة، لكن يفارق الأول بحط الإثم عن فاعله. ومنها ألا يجب الأداء كالصيام في حق الحائض. وقد أشكل هذا على طائفة حتى ألزموا وجوب الصوم على الحائض بدليل وجوب القضاء، والإجماع يرد هذا فإنها لو ماتت قبل أن تطهر لم تأثم، ومنها حالة المريض والمسافر فإنهما من حيث لهما أن يصوما أشبه فرضهما الواجب الموسع. كما لا يسمّى إتيان الصلاة في آخر الوقت قضاءً لكن تسمية مثل هذا قضاءً مجاز، لما في ذلك من فوات الوقت الأول المشهور).

وهذا الإصطلاح الصحيح فهذه المسائل هي من باب الإصطلاح في أصلها وفعل العبادة التي جعل الشارع الفعل فيها ذو سعة لا يسمى الثاني من باب القضاء فإذا فعل المصلي وجمع مثلا بين الظهر والعصر لا يسمى فعله قضاءً لصلاة الظهر بل جمع بينهما لأن وقتهما واحد فهذا باعتبار الصلاة.

وأما في حال الحائض فإن الوقت مختلف وسمي قال في كلام المتقدمين قضاء وقالت معادة العدوية لعائشة رضي الله عنها: "ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة" باعتبار أنه في الصلاة ما شرع لها ذلك وفي الصيام شرع لها ذلك.

فسمي قضاءً باعتبار أن الوقت قد ذهب وهو وقت رمضان.

أما في جمع الصلاة فلا يسمى قضاءً لأنه في حق المسافر يكون الوقت واحدا.

(وفي المسافر والمريض مذهبان غير هذا:

- أحدهما: مذهب أهل الظاهر أنهما لو صاما لم يصح صومهما لقوله عز وجل: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

- والثاني: مذهب الكرخي أن الواجب أيام أخر ولكن لو صاما رمضان صح، كمن قوم الزكاة على الحول).

وكلا المذهبين ليسا من المذاهب المعتبرة بل من صام وهو مسافر فإن صيامه صحيح بإجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

فإنه تواتر أن من الصحابة من صام في السفر، بل النبي صلى الله عليه وسلم تواتر عنه أنه صام وأفطر فالصيام في السفر صحيح وإنما الخلاف في الأفضل وهذا بحث آخر سبق معنا في الفقه في كتاب الصيام.

والفرق بين مذهب بعض أهل الظاهر كما ذكر المصنف وبين مذهب الكرخي أن الكرخي يوافق الجمهور في النتيجة وإنما رأيه نظري.

وأما بعض الظاهرية فإن رأيهم له حقيقة من جهة التطبيق أنهم لا يجعلون الصيام مجزئا.

(وكلا هذين القولين إنما يبنيان على من لا يرى أن في الآية حذفا، وأن التقدير: فافطر فعدة من أيام أخر، وإن ذلك محمول على الرخصة. وستبين هذه المسألة مما يقال في الجزء الثالث من هذا الكتاب. فأما ما يحتمل أن يسأل عنه من يرى ذلك محمولا على الرخصة من جواز وقوع صيام المريض الذي يخاف على نفسه الهلاك والضرر العظيم، فتلك مسألة اجتهادية تحتمل الوجهين، وهي خارجة عن هذا الغرض).

أي إذا قيل إن المريض الذي يخشى على نفسه الهلاك لا يكون صيامه صحيحا فهذا ليس من هذا الباب بل هذه مسألة كما أشار أبو الوليد إجتهادية.

بمعنى أن من الفقهاء من أطلق أن صيامه لا يكون مجزئا إذا تحقق به الضرر على نفسه فهذا رأي لبعض الفقهاء لكنه ليس معتبرا بمثل الطريقة التي قيلت في مذهب الظاهرية أو مذهب الكرخي في هذه المسألة -والكرخي من الحنفية- إنما المقصود هنا باعتبار أن من أدّى الصيام إلى هلكته أو كان مظنة أن يؤدي إلى هلكته فلا يكون مجزئا له لأنه في هذه الحال لا يكونمأذونا شرعا أن يصوم فيكون فعل الصيام ليس مأذونا شرعا فخلاف من صام وهو مسافر وهو قادر على الصيام ففعله مقدور عليه ومحل للإستطاعة ولذلك أذنت به الشريعة.

(وقد أطلق القاضي رحمه الله اسم القضاء على ما يتركه الإنسان متعمدا مع غلبة ظنه وبالإخترام قبل أدائه الفعل إذا انكشف خلاف ما ظن، لأنه يقدر الوقت بحسب غلبة الظن. وهذا لا معنى له، لأنه ليس يكون ظنه بالاخترام سببا لخروج الوقت في نفسه).

المقصود بالقاضي هنا القاضي أبو بكر بن الطيّب الباقلاني وتعلم أن أبو الوليد بن رشد مالكي ويفرّع أو يلخص من كتاب المستصفى لأبي حامد الغزالي وأبو حامد إذا ذكر القاضي وأطلقه فإنه بقصد به القاضي أبا بكر بن الطيب الباقلاني.

(الفصل الرابع: في العزيمة والرخصة اعلم أن العزم في الشرع عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى، والرخصة عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر أو عجز عنه، مع قيام السبب المحترم، كتحليل جرعة خمر للشرق، والميتة للمضطر. وقد تطلق الرخصة على معان غير هذه بعضها أقرب إلى هذا وبعضها أبعد).

وما اسقط مع قيام السبب معناه أن الأصل فيه التحريم لكنه أسقط.

والعزيمة والرخصة هي من الأسماء المستعملة في كلام أهل العلم رحمهم الله ومما يفقه فيها ويذكروها في باب الأحكام الوضعية ومن الفقه فيها أن ثمة فرق بين العزيمة والرخصة التي هي من رخص الشريعة أي من ترخيص الشارع نفسه كقصر الصلاة وجمع الصلاة والتيمم لمن لم يجد الماء فهذا نسميها رخص شرعية وهي التي يستحب إتيانها وتركها والإعراض عنها بدعة في الإسلام.

وأما الرخص الإجتهادية التي هي رخص الفقهاء فهي التي قال فيها من قال: من تتبع الرخص تزندق وهذه كلمة نقلت عن أبي يوسف القاضي صاحب الإمام أبي حنيفة وما أراد بتزندق أنه يكفر إنما كلمة الزنديق أو التزندق بمعنى النفاق أي أنه أصابه نفاق كما قال شيخ الإسلام بن تيمية: كلمة كلمة أعجمية في أصلها ويقول إن الزنديق في ذلك اللسان بعد عصر الصحابة هو بمعنى المنافق في لسان الصحابة فليس معنى قول أبي يوسف رحمه الله: من تتبّع الرخص تزندق أي كفر ما أراد هذا وإنما تزندق أي أصابه وجه من النفاق.

وإذا قيل هنا:

ما مقصود أبي يوسف رحمه الله بهذه الكلمة وأي الرخص؟

القول في الجزء الثاني من هذا الكتاب: وهو يتضمن النظر في الأصول التي تستند إليها هذه الأحكام وعنها تستنبط.، وهي أربعة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، ودليل العقل على النفي الأصلي، وتسمية مثل هذا أصلا تجوز، إذ ليس يدل على الأحكام بل على نفيها.

فأما قول الصحابة وشريعة من قبلنا فمختلف فيه.

فلنبدأ من ذلك بالكتاب، وننظر أولا في حقيقتة، ثم فيما يحصره، ثم في ألفاظه، ثم في أحكامه.

الأصل الأول فأما حقيقتة ومعناه (فهو الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفه قديمة من صفاته) والقول في إثبات هذه الصفة وتخليصها من غيرها من الصفات هو من علم الكلام.

فأما ما يحصره فهو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا.

وإنما قيدناه بالمصاحف لأن الصحابة رضي الله عنهم بلغوا في الاحتياط في نقله بالكتب.

واشترطنا في نقله التواتر لأنه المفيد لليقين.

فهي الرخص الإجتهادية كأن يتتبع مذهب أهل المدينة في السماء وأهل الكوفة في الأشربة ومالك وأصحابه في الأطعمة فيتتبّع ما تهوى نفسه ويتقلّد قول كل فقيه من المشرق إلى المغرب ليس اتباعا لدليل أو سنة أو عمل بمذهب معيّن وإنما يتتبّع الرخص بمعنى إسقاطات العلماء أو إسقاطات الفقهاء.

فهذا يقع في قلبه مرض أو وجه من النفاق ولكن ليس معنى أنه يكفر ولكن الرخص الشرعية مشروع تتبّعها لأنها من سنن النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان معنى التتبع هنا لا لزم منه المحافظة بل الإقتداء كالقصر في الصلاة فالإقتداء أن يحافظ على القصر لمن كان مسافرا لأن النبي ما أتم في السفر قط وأما الجمع فإن النبي لم يجمع في جملة أسفاره بل عرض له الجمع في بعض منها وهكذا.

وليعلم أيضا أن ما هو خارج عنه مما لم ينقل نقل تواترا فليس منه، إذ يستحيل في عرف العادة أن يهمل بعضه أو ينقل نقل آحاد مع استفاضته في الجماعة التي لا يصح عليها الإغفال والإهمال وهم الذين يقع بنقلهم التواتر، ولهذا ما كانت الزيادات التي لم تنقل نقل تواتر ليست توجب عند الأكثر عملا، خلافا لأبي حنيفة، كالتتابع في الكفارة وما أشبهه.

وليست هذه متنزلة منزلة أخبار الآحاد، لأن الخبر لا معارض له ولا دليل على كونه كذبا.

وإذا لم تجعل هذه الزيادات من القرآن احتملت أن تكون مذهبا لصاحب، واحتملت الخبر وما يتردد بين هذين الاحتمالين فلا يجوز العمل به.

ولهذا قطع القاضي رحمه الله بتخطئه الشافعي رحمه الله في جعله باسم الله الرحمان الرحيم آية من كل سورة، مع كونها من النمل، إذ لو كان ذلك كذلك لنقل إلينا تصريحا كونها من القرآن، ولم يقع في ذلك خلاف.

وللشافعي أن يتمسك بأن جعلها في أول سورة بأمر رسول الله ﷺ ونزولها في أول كل سورة قرائن توهم أنها من القرآن، فلو لم تكن منه لصرح بذلك.

وليس كذلك التعوذ والقنوت وما أشبه ذلك مما لم يصرح بكونه من القرآن.

وبالجملة فهي مسألة اجتهادية ولذلك لم يكفر القاضي بها ومع ذلك فهي قليلة الغناء في الاستنباط عنها والشافعي إنما أوجب قراءة بسم الله الرحمان الرحيم في الصلاة للأخبار الواردة بذلك وأما النظر في ألفاظه فمنها حقيقة ومجاز، ووجود ذلك فيه بين من حيث هو بلغة العرب ولسانها.

وبالجملة فما أظن لسانا ولا لغة تعرى من ذلك، وإن كانت الألسنة تتفاوت في ذلك.

وأما نفي بعضهم أن يكون في ألفاظه شيء ليس في لغة العرب وجوزه بعضهم فالوقوف على ذلك قليل الغناء فيما نحن بسبيله.

وبالجملة إن كان في لسان العرب شيء من غير ألفاظها فقد عربته العرب تعريبا وغيرته تغييرا استوجب به اللفظ كونه من لغتها ومنسوبا إليها.

وفي ألفاظه محكم ومتشـــابه كما قال عز وجل، وقد اختلف الناس في المتشـــابه، والأولى أن يظن أن الألفاظ المتشـــابهة هي التي يمكن حملها على معنى أكثر من واحد، أو التي يوهم حملها على الظاهر تعارضـا فيها، أو الألفاظ التي لم تتقدم للعرب مواضعة ولا اصطلاح على معانيها كالحروف التي في أوائل السور، أو جميع هذه[1].

(١) (القول في الجزء الثاني من هذا الكتاب: وهو يتضمن النظر في الأصول التي تستند إليها هذه الأحكام وعنها تستنبط وهي أربعة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، ودليل العقل على النفي الأصلي).

الأحكام تستند على هذه الأدلة كما سمّاها أبو الوليد بن رشـد، وسمّى **أصـولها هذه الأربعة وهي:**

- الكتاب وهو متفق عليه.
- وكذلك السنة وهي متفق عليها وإن فصّلوا في ما كان منها ظنيا وما كان منها قطعيا.
- والإجماع وهو أيضـــا متفق عليه وإن نازع فيه بعض نظّار المعتزلة من جهة إمكان تحقّقه.
- والرابع جعله أبو الوليد في أصول الأدلة وهو دليل العقل الدال على النفي.

وهو ما سمّاه أبو حامد في المستـصـفى باسـتصـحاب النفي العقلي. والذي جرى عليه عمل أكثر أهل الأصول **أن أصول الأدلة الشرعية ثلاثة**: الكتاب، والسنة، والإجماع.

وما بعض ذلك فإنه يسمى بالأدلة المختلف فيها بدأً من دليل القياس إلى آخره.

وطريقة صـاحب المستـصـفى أعني أبا حامد الغزالي وكذلك أبو الوليد بن رشـد هنا في هذه الرسـالة أنهم يذكرون دليل العقل ضـمن الأصـول وهم لا يريدون هنا دليل العقلي مطلقا وإنما يريدون الإسـتصــحاب العقلي الذي يقتضـي النفي وهو ما يرون أنه أصـلا باعتبار وجود الإجماع على معناه وفحوى هذا الدليل مجمع عليه بلا شـك والأصـل براءة الذمة ولكن هل جعله في أصول الأدلة له معنى؟

أم أنه داخل ضمن دليل الإجماع في بعض تطبيقه؟ هذا محل بحث على كل حال.

- والقسـم الأول من الادلة سـواء سميناها على ثلاثة كما هو المشـهور أو أربعة كما هنا فهذه تسمى الأدلة المجمع عليها أو المتفق عليها بين أئمة الإستدلال وأئمة الشريعة.

- والقسم الثاني وهي الأدلة تامختلف فيها ويسمون تحتها دليل: القياس، والإستحسان، والمصلحة المرسلة، وقول الصحابي، وعمل أهل المدينة، ونحو ذلك.

فهذه الأدلة تســـمى بالأدلة المختلف فيها، وهذه حقيقتها: أنها أدلة اختلف العلماء في الإحتجاج بها.

والخلاف بينهم واقع في وجهين:

- فإما أنهم مختلفون في أصل هذا الدليل كدليل القياس.
- أو أنهم مختلفون في رتبة هذا الدليل من الشريعة.

فهذان وجهان من الخلاف.

فهذان وجهان فأما في أصــل الدليل كدليل القياس فلما تقول: الأئمة الأربعة يعتمدون دليل القياس وأن ابن حزم لا يعتمده فهذا وجه.

والوجه الثاني: في رتبته، فهل القياس يقدّم على قول الصحابي، هل الإستحسان يقدّم على عمل أهل المدينة.

وهكذا.. فإذن الخلاف محله الأصل ومحلّه الرتبة.

والخلاف في الرتبة أقوى وأعقد مناطا من الخلاف في الأصــل لأن الخلاف في الأصــل متميّز إنما الخلاف في الرتبة هو الذي يحتاج إلى مزيد من التحقيق فأنت تعرف أنه من حيث التأصيل فالشريعة قائمة على النص فحسب بمعنى على الدليل الذي هو الكتاب والسنة ولو نظرت في القران والســنة لوجدت أن الله ســبحانه وتعالى يأمر باتباعه وتباع رســوله وطاعته وطاعة رسوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]. وفلا يســمى في القران ولا في الســنة كلمة القياس أو كلم ة الإستحسان أو المصلحة المرسلة.. إلخ.

فهل هذه الأدلة زادها العلماء نظرا فكثرة الوقائع؟ نقول التعبير بكلمة: زادها العلماء.. كما عبّر بعض الباحثين والمعاصــرين تعبير غلط وهذه الأدلة التي سمّيت هي أدلة متّصــلة بالنص متولّدة عنه متفرّعة عنه ولذلك حينما نقول إنه اختلف في أصــلها فموجب هذا الإختلاف منعى واحد في جميعها وهو أنه إذا تحقق لطائفة من الأئمة اتصــال هذا الدليل بالنص الذي هو الكتاب والسنة جعلوه دليلا مستعملا ولم يجعلوه من الأدلة الأصول لأن فيه مادة اجتهاد

فهذا هو الذي جعلوه لا يستعمل إلا إذا لم يوجد الكتاب والسنة كدليل القياس فإن من نظر إليه فوجده متصلا متولدا من النص أقرّ به كدليل ولم يجعله قطعيا لأن فيه مادّة اجتهاد فإنك تقول ف قياس التمثيل: إلحاق فرع بأصل.

فهذا الإلحاق اجتهاد من جنس ما يكون قضاء القاضي اجتهاد فليس كل من قال آية أو حديث لزم أنه مطابق لها بل فيه مادة اجتهاد فأنت تقول إلحاق فرع بأصل.. فهذا الإلحاق اجتهاد فهذا هو الذي جعله ليس قطعيا ولكن لاتصاله بدليل الأصل من الكتاب والسنة سمّوه دليلا لأنه إلحاق فرع بأصل دلت الشريعة على أنها واحدة لا اختلاف فيها وأنها لا تفرّق بين الأحكام التي هي على وجه واحد ولكون الشريعة معلّلة.

فلما تحقّقت لهم هذه المقدّمات سمّوا دليل القياس فهو متفرّع من دلالة الشريعة نفسه (دلالة الكتاب والسنة) ومن ينظر إلى الإستحسان فكذلك والمصلحة المرسلة كذلك... إلخ.

ومن نظر إلى هذا الدليل من الادلة المختلف فيها فما تحقّق له اتصاله بالنص لم يجعله دليلا وهذا هو تحقيق المسألة في سبب إنكار هؤلاء القياس وسبب قبوله هؤلاء له فالأصل شرعا وهو المستقر في القران تسميته متواترا: الكتاب والسنة (طاعة الله وطاعة رسوله). وهذا الإصطلاح الذي سمّي هو تقسيم على وجه من الإجتهاد.

وابن حزم لما جاء للقياس وجد أن فيه ركنا وهو: العلة.

فكونه إلحاقا لا إشكال فيه لأن الإجتهاد قائم عند ابن حزم لكن وجد فيه ركن العلة لأنك تقول (في تعريفه). إلحاق فرع بأصل لعلّة جامعة بينهما.

فالعلة معناه أن الشريعة معلّلة ومعناه أنها نعلم العلة حتى نعيّن العلة لنلحق الفرع بها ولنعلم وجودها في الفرع كما نعلم وجودها في الأصل.

فهذا الركن لا يسلّم ابن حزم به وظاهر كلام ابن حزم تارة (إذا اشتد في النقاش) أنه ينكر أصل العلة، وأحيانا إذا استقرّت بعض المباحث عنده ينكر العلم بها أي إما أنه يتعذّر وجود الأصل فيقول إن الشريعة غير معلّلة، أو أنه يقول بأن العلم بالعلّة فيه تعذّر.

ولاسيما إذا تكلّم عن حكمة الله بيّن أن الشريعة قائمة على حكمة الله ولا ينازع في هذا.

فالمقصـــود أنه لما تخلّف عند العلم بهذا الركن من أركان القياس منع القياس ولما جاء لقياس الشمول وقياس الشمول لا علة فيه مثل قياس التمثيل وأشبه ما يكون بالعمل بالعموم فقبله ابن حزم ولم يسمّه قياسا.

وعمل أهل المدينة لما نظر إليه مالك نظر اجتهاد وجد أن ما اســتقر عليه عمل أهل المدينة قبل مقتل عثمان رضــي الله تعالى عنه لا تخرج الســنة عنه فجعل من أصــوله أن عمل أهل المدينة قبل مقتل عثمان حجة فالأئمة رحمهم الله جمهورهم نظروا إلى أن الســـنة قد تفوت بعض أهل المدينة في هذا وأن الصــحابة خرجوا إلى الأمصــار قبل مقتل عثمان وقبل خلافة عثمان فمن فتح عمر للعراق والشــام تفرّق الصــحابة فربما ذهبت معهم بعض الأحاديث.. إلخ.

وهذا المذهب لا شك أنه أقوى وأوجه.

والمقصود كنتيجة أن من سمّى دليلا فإنما سماه لكونه متصلا عنده بالنص ولهذا فحقيقة الأدلة جميعها راجعة إلى الكتاب والسنة وليست منفكّة عنها.

ولهذا لابد من فقه هذا المعنى لنعرف منه قبول الأدلة مختلف فيها ولنعرف منه رتب الأدلة المختلف فيها وهذا مفيد معرفته حتى في الأدلة المختلف فيها وهل قول الصـــحابي أقوى من القياس أو ليس أقوى... ولذلك الإشكال أن كثيرا من أهل الأصول يطلقون المذاهب في هذا كإطلاق مذهب الإمام أحمد بتقديم أقوال الصـــحابة على القياس أو إطلاق أن مذهب الأحناف تقديم القياس على قول الصـــحابي والصـــحيح أنه لا إطلاق فيه فبعض القياس لا شك أنه أقوى من أقوال بعض الصحابة وبعض أقوال الصحابة أقوى من بعض القياس وأنت تعرف أن القياس نفسه ليس وجها واحدا فهناك قياس العلة وهناك قياس الشبه وهناك قياس الطرد الذي عبرة به.

وأقوال الصـحابة كذلك ليسـت وجها واحد فالإطلاق في الأدلة المختلف فيها في الغالب أنه إطلاق غير محقق ليس بمتين ولذلكم هناك مسائل عمل فيها أحمد بالقياس وربما اجتمع له في الدليل أنه وجه من القياس وأن فتوى الصــحابة عليه لأن الصــحابة يعملون بالقياس كما في المسح على الجوربين مثلا فإنه يناه على القياس وعلى أقوال الصحابة.

ولكن لو ان القياس اقتضـــى معنى وخالفه بعض الصـــحابة فلا يطرد للإمام أحمد تقديم قول الصحابي على القياس فربما كان القياس أقوى من قول بعض الصحابة ولذلكم في الغالب أن الإمام أحمد إنما يقدّم من أقوال الصحابة المستقر منها.

وعلى كل حال هذا يقرر به هذه الأدلة من جهة تقسيمها وأنها قسمان: أدلة مجمع عليها وأدلة مختلف فيها.

والمجمع عليه هو الكتاب والسنة والإجماع.

وحقيقته أيضا: الكتاب والسنة.

لأن الإجماع تنيجة بمعنى أنه لا ينعقد الإجماع إلا وله مســـتند من النص، ول كن الفرق أن النص لولا الإجماع قد يدخله الإختلاف في فهمه فإذا جاء معه إجماع على الحكم امتنع أن يتأوّل على غير هذا التأويل ولهذا قال بن تيمية رحمه الله: إن مخالف الإجماع أشـدّ من مخالف بعض آحاد النصوص.

لأن مخالف بعض آحاد النصـوص إنما يخالفها بتأويل يسـوغ فيه الإجتهاد كمن لم يفهم من هذا الأمر الوجوب فإنه لا يقال أنه خالف ما أوجبت الشريعة فإنه صرف الأمر عن الوجوب إلى الإستحباب لقرينة أو قد يكون من مذهبه أن الامر لا يرى الأصل فيه الوجوب.. إلخ.

أما إذا جاء الإجماع فإنه ينعقد.

فالأول منها مســـتقر وهو القران والســـنة كذلك وإنما بقي القول في الإجماع من جهة حدّه الذي هو أصل يعتبر قطعيا لا يجوز مخالفته.

فهنا وجهان من النظر:

- الوجه الأول من ينكر أصـــل دليل الإجماع وهذا نقل عن بعض المعتزلة كما هو معروف كما يسـمّى في كتب الأصـوليين وأخص من تكلم في هذا النظّام إبراهيم بن ســـيار النظّام من كبار أئمة المعتزلة وكأنّ مذهبه القدح في الإجماع من جهة إمتناع تحققه والجماهير والعامة من أهل العلم على أن الإجماع حجة معتبرة وهذا مقتضى ما دل عليه الكتاب والسنة كقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] فذكر الله سـبحانه أن اتباع سـبيل المؤمنين واجب وأن مشـاقّته من جنس

مشـاقّة الله ورسـوله ودلّ أيضـا القران على مشـروعية الإتباع كما ذكر الله ذلك في الصـحابة من السـابقين الأولين قال الله تعالى: ﴿وَالسَّـابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَـارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَـانٍ﴾ [التوبة: ١٠٠] فهذا يدل على مشـروعية هذا الإتباع.

- بقي النظر الثاني الذي هو حد الإجماع الذي هو حجة قاطعة لازمة وعن هذا وجد عند الأصوليين تسمية الإجماع الصريح والإجماع السكوتي أو الإجماع الظني.

وهذه تسـمية صـحيحة فإن الإجماع الذي هو حجة لازمة ويذكر مع الكتاب والسـنة من حيث أصول الأدلة هو الإجماع الصريح وهو ما علم من الدين بالضرورة وما تواتر واستفاض وعلم إجماع أئمة السـنة عليه وإجماع الصـحابة عليه إلى أ نحدثت البدع التي خالفته ولذلك حينما يذكر الإجماع هنا فيقال: لم لم يعتبر مخالفة هؤلاء؟ فقبل مبحث من يعتد برأيه ومن لا يعتد برأيه فهم قد خالفوا الإجماع القديم ومن هنا كان قولهم بدعة فقبل أن تبحث مسألة من يعتد برأيه ومن لا يعتد برأيه –وهذا له موازين شـرعية– لكن قبل هذا يعلم أن هذا خالف الإجماع القديم.

ولذلك إذا خالف الإجماع القديم كائنا من كان فالمخالف لا يعتد بمخالفته لا لكونه صاحب بدعة أو مخالفة أو ما إلى ذلك بل إذا خالف الإجماع لم يلتفت إلى مخالفته بالإجماع.

ولذلك إذا كان على وفق الإجماع القديم وهو إجماع الصـحابة وهذا هو أكثر اسـتقرارا من الإجماع المتأخر الذي جاء بعد ذلك بقرون فصـار هذا في الغالب أنه من باب الظني أو الإجماع السكوتي.

(وتسمية مثل هذا أصلا تجوز إذ ليس يدل على الأحكام بل على نفيها).

وهذا تعليق مناسب من أبي الوليد على طريقة أبي حامد.

فيقول تسـمية هذا وهو النفي العقلي أصـلا فيه تجوّز لأنه يدل على النفي ولا يدل على الإثبات.

(فأما قول الصحابة وشريعة من قبلنا فمختلف فيه).

وشريعة من قبلنا وهو ما يسمّى أيضا بتعبير مقارب: شرع من قبلنا.

وهل هذا حجة أو ليس بحجة وهل شرع من قبلنا شرع لنا أو لا؟ فهذه المسألة فيه تفصيل كما سيأتي إن شاء الله.

(فلنبدأ من ذلك بالكتاب، وننظر أولا في حقيقتة، ثم فيما يحصره، ثم في ألفاظه، ثم في أحكامه. الأصل الأول فأما حقيقتة ومعناه فهو: الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفه قديمة من صفاته).

سلك أبو الوليد هنا طريقة أبي حامد وطريقة أبي حامد هي طريقة أبي الحسن الأشعري وإلا فإن ابن رشد طريقة مختلفة في باب الصفات باعتباره فيلسوفا على طرق الفلاسفة في هذا لكن هذا المعنى الذي لخّصه لأنه ذكر تعريف الكتاب فإنما هو فرع عن طريقة أبي حامد الذي هي فرع عن طريقة أبي الحسن الأشعري والصحيح الذي عليه أئمة السنة من الصحابة إلى أن حدثت هذه الأقاويل من طرق المتكلمين أن القران كلام الله وأن الكلام صفة من صفات الله متعلق بمشيئة الرب جل وعلا على ما يليق به وأما القول بأنه واحد قديم ليس بحرف ولا صوت.

فهذا مما أحدث وليس له أصل.

(والقول في إثبات هذه الصفة وتخليصها من غيرها من الصفات هو من علم الكلام. فأما ما يحصره فهو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا).

والتعبير بالأحرف السبعة لا يشتبه بالقرائات السبع فالقرائات السبع التي ذكرها علماء القرائات ليست هي الأحرف السبعة التي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: «إن القران نزل على سبعة أحرف».

(وإنما قيدناه بالمصاحف لأن الصحابة رضي الله عنهم بلغوا في الاحتياط في نقله بالكتب. واشترطنا في نقله التواتر لأنه المفيد لليقين).

ولهذا اتفقت الأمة على أن القران ثابت بالتواتر ولهذا لم يختلف العلماء وسائر أئمة المسلمين في القران في جميع آياته لأنه منقولة بالتواتر.

(وليعلم أيضا أن ما هو خارج عنه مما لم ينقل نقل تواترا فليس منه، إذ يستحيل في عرف العادة أن يهمل بعضه أو ينقل نقل آحاد مع استفاضته في الجماعة التي لا يصح عليها

الإغفال والإهمال وهم الذين يقع بنقلهم التواتر، ولهذا ما كانت الزيادات التي لم تنقل نقل تواتر ليست توجب عند الأكثر عملا، خلافا لأبي حنيفة، كالتتابع في الكفارة وما أشبهه.

وليســـت هذه متنزلة منزلة أخبار الآحاد، لأن الخبر لا معارض له ولا دليل على كونه كذبا. وإذا لم تجعل هذه الزيادات من القرآن احتملت أن تكون مذهبا لصـــاحب، واحتملت الخبر وما يتردد بين هذين الاحتمالين فلا يجوز العمل به. ولهذا قطع القاضـــي رحمه الله بتخطئه الشـافعي رحمه الله في جعله باسـم الله الرحمان الرحيم آية من كل سـورة، مع كونها من النمل، إذ لو كان ذلك كذلك لنقل إلينا تصريحا كونها من القرآن، ولم يقع في ذلك خلاف).

وعلى كل حال فهذه مسـألة سـبق نحوها في الفقه ومذهب الشـافعي فيها محتمل ولاسـيما في سورة الفاتحة.

(وللشـافعي أن يتمسـك بأن جعلها في أول سـورة بأمر رسـول الله ونزولها في أول كل سـورة قرائن توهم أنها من القرآن، فلو لم تكن منه لصـــرح بذلك. وليس كذلك التعوذ والقنوت وما أشـبه ذلك مما لم يصـرح بكونه من القرآن. وبالجملة فهي مسـألة اجتهادية ولذلك لم يكفر القاضي بها ومع ذلك فهي قليلة الغناء في الاستنباط عنها).

يعني قليلة الفائدة لا يفرّع عليها كثيرا وإنما المقصود أن القران ثابت بالتواتر وهذه جملة محكمة عند العلماء من علماء الشريعة وعلماء الأصول وغيرهم وإنما بقي النظر في دلالة ألفاظه وإلا فمن حيث ثبوت الألفاظ فهذا ليس موردا يحتاج إلى كثير من الإســـتدلال والبحث فإنه مستقر عند علماء الأكة أن القران ثابت بالتواتر.

(والشافعي إنما أوجب قراءة بسم الله الرحمان الرحيم في الصلاة للأخبار الواردة بذلك).

وعلى كل حال فهذا توجيه من أبي الوليد وإلا فالراجح أن الشافعي فرّع مذهبه على كونه آية من كتاب الله وأنها آية من الفاتحة وإلا فالأخبار في هذا كما ســـبق معلولة من جهة أن النبي صـلى الله عليه وسـلم كان يجهر ببسـم الله الرحمن الرحيم وقد جاء في حديث معاوية وغيره لكنه معلول وفي الصـحيح عن أنس أن النبي لم يكن يجهر بها قال أنس: صـليت خلف النبي وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بســم الله الرحمن الرحيم.. إنما الأصـل في قول الشافعي أنه يرى أن البسملة آية من الفاتحة وما دام أنها آية من الفاتحة فشأنها شأن بقية الآيات إذا جهر بها جهر بها جميعا وإذا أسر بها أسر بها جميعا.

(وأما النظر في ألفاظه فمنها حقيقة ومجاز).

وهذا تقسيم ذكره أبو حامد الغزالي وفرّع أبو الوليد بن رشد وهو الذي لخّص هذا الكلام عن الغزالي ويذكره غيره من أهل الأصول وأكثر علماء الأصول من النظّار يذكرون هذا المعنى وهو أن الألفاظ منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز.

وهذه المسأةل في أصلها كما ترى ليست مسألة أصولية بل مبتدأها اللغة.

وفي المسألة بعض الخلاف المشهور فإن الاكثر من المتأخرين والجمهور منهم من أهل اللغة وأهل الأصول يقرّرون هذه المسألة وهي أن ألفاظ وسياق القران منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز ويجعلون هذا وصفا في اللغة أيضا.

وقالت طائفة بنفي ذلك.

ومن ينفي هذا فهم على أوجه فينفيه بعض الفقهاء من أصحاب الإمام أحمد كشيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله ومن اتّخذ طريقته وانتصر لطريقته وله ترتيب في هذا وتعليل في هذا وينفي ذلك بعض المتكلمين ولهم ترتيب في هذا وتعليل وينفي ذلك أي التقسيم إلى حقيقة ومجاز بعض الفلاسفة كابن سينا وله ترتيب في هذا.

وبهذا يعلم أن من نفى المجاز فليس كما يقول بعض المعاصرين من الباحثين أن ابن تيمية شذّ في رأيه في نفي المجاز فهذا غلط وقد سبقه إلى هذا النفي من هو من الفقهاء، بل ومن هو من المتكلمين، بل ومن هو من الفلاسفة.

- فإن ابن سينا قبله وهو فيلسوس مشهور ومع ذلك له رأي في نفي مسألة المجاز وله تعليل وترتيب مختلف عن تعليل وترتيب شيخ الإسلام رحمه الله فالمقصود من هذا أن نفاة المجاز متنوّعون فمنهم الفقهاء ومنهم المتكلمون ومنهم الفلاسفة وهذا يدلّك على أن هذه ليست مسألة مطردة وأن ابن تيمية شذّ فيها أو بالغ فيها أو ما إلى ذلك؛ فهذه مسألة في مسألة المجاز.
- والمسألة الثانية أن الأصل فيها أنها مسألة لغوية ولكن أئمة اللغة عندهم في قواعد اللغة لم يبتدأوا في ذلك هذه المسألة وإنما حدثت بعدهم ولهذا فإنها ليست من أصل وضع أئمة اللغة لما كانت قواعد اللغة تكتب فلم يتبدئوا بذكر هذه المسألة أو لم يجعلوها في أوائل ما يكتبونه وإنما حدثت بعد ذلك وتعلم أن اللغة أئمتها مختلفون في

مذاهبهم وكما أن اشتغل باللغة من هم على طريقة الأئمة رحمهم الله في نظرة لأصول الشـريعة وأصـول الدين إلا أنه اشـتغل باللغة وصـار من أعيان أئمة اللغة بعض أئمة المعتزلة وهذا أمر معروف فإن أئمة المعتزلة خلق منهم من كبار أئمة اللغة وهم في باب اللغة أئمة كبار ولهم في هذا تصـــانيف ومن أجود الناس فهما في لغة العرب أو معرفة بلغة العرب وإن كانوا لا يختصـــون بذلك ب ليوجد في أئمة اللغة من ليس من المعتزلة وهم كثير بل كبار أئمة اللغة الاوائل ليسوا منهم لكن المقصود أنه اشتغل بعلم اللغة خلق من كبار أئمة المعتزلة ولهم في هذا معرفة دقيقة ولكنهم أيضا أسّسوا بعض النظريات في اللغة كما أسّـســوا بعض النظريات في مســائل النظر للشــريعة ولذلك مســـألة المجاز مســـألة ينظر إليها باعتبارها من عوارض الألفاظ تارة وباعتبارها من عوارض المعاني تارة فإن كانت من عوارض الألفاظ فهي اصــطلاح، والعرف العلمي يقول إنه لا مشاحة في الإصطلاح وهذا متوسّع فيه وأنت تعرف أن الإصطلاح ساغ في الكلام في أبواب الشــريعة فضـــلا عن أبواب اللغة وأما إذا نظرت إلى المســـألة باعتبارها من عوارض المعاني فهذا هو معقد الخلاف وجوهر الخلاف وهنا يتّجه عدم تصحيح هذه النظرية وأن اللغة من جهة خطابها وجه واحد وتسمية وجه بأنه حقيقة ووجه بأنه مجاز عند التحقيق يعود إلى طرفين من جهة اســـتعمال العرب: الطرف الأول ما يســـمّى بإيجاز الحذف عند علماء البلاغة كقول الله ســـبحانه وتعالى: ﴿وَاسْـــأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ﴾ [يوســـف: ٨٢] فهذا يقولون إنه مجاز لأنه إنما المقصود سؤا لأهل القرية.

فيقال: هذا يصـــح أن يقال إنه حقيقة لأنه لا يتبادر إلى عقل أحد المخاطبين أن المقصـــود بالســـؤال هنا ســـؤال عامر القرية أو جدران القرية أو أبنية القرية بل المتحقق أنهم أهلها ولو قدّرت الخطاب: واسأل أهل القرية.

لم يكن في الفهم أي درجة من التنوع أو الإختلاف ب لهذا من باب إيجاز الحذف ليس إلا والعرب تحذف في كلامها بل وغير العرب فجميع الأمم تحذف في كلامها وهذا من طبيعة بني آدم وتكريب عقولهم ومنطقهم الذي ميّزهم الله به عن البهائم أنهم لوجود العقل عندهم

أن ما يكون معلوم من اللغة ضــرورة يحذف وإيجازالحذف موجود في لغات جميع بني آدم وفي لغات العرب كثير في شعر العرب وكلامهم وفي القران كذلك.

فهذا يسمّى عند علماء البلاغة بإيجاز الحذف فقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ أي واسأل أهل القرية وكما يقولون في أمثلة البلاغة: رأيت أسدا يخطب.

فالمقصود رأيت رجلا كالأسد يخطب.

ولكن حذف هذا وحذف حرف التشـــبيه للعلم به والمطرد في اللغة العربية وغير العربية أن المحذوف إن كان معلوما جاز حذفه وهذا لم تخالف فيه أمة من الأمم ولا لغة من اللغات؛

ولهذا قال ابن مالك في ألفيته:

وحذف ما يعلم جائز كما * * تقول زيد بعد من عندكما

وفي جواب كيف زيد قل دنف * * فزيد استغني عنه إذ عرف

فهذا تفسيره بسيط لأنه سألك فقال كيف زيد.

فلما قلت: مريض.

فضرورة أن المقصود زيد ولهذا قال: فزيد (المبتدأ) استغني عنه إذ عرف.

فالقاعدة هي هذه الجملة: وحذف ما يعلم جائز.

أي ان كل معلوم يجوز حذفه.

فهذا سمّوه مجازا مع أنه من باب إيجاز الحذف أو يكون من باب المشــترك فنقول له طرفان في اللغة: إما أن يكون إيجاز حذف وإما أن يكون من باب المشــترك في اللغة فالمشــترك في اللغة يتعلق بأفراد الكلمات وإيجاز الحذف يتعلق بالجمل والتركيب فهما وجهان قائمان في اللغة لكنك لا تقول إن اللفظ اســـتعمل في غير ما وضـــع له كما هو حد المجاز فالمجاز في حدّه يقولون اللفظ المستعمل في غير ما وضع له.

بل هنا استعمل فيما وضع له ولهذا لو ذكرت السياق بدون حذف لسمّيته حقيقة فلو قلت: رأيت رجلا كالأسد يخطب.

قالوا: هذا حقيقة.

وإذا قلت رأيت أسدا يخطب قالوا هذا مجاز مع أنهما واحد إنما هذا فيه ذكر وهذا فيه حذف فالمحذوف معلوم فلم يحتج لذكره ولا يحتاج إلى أن نقسّم المعاني.

فلو سمّي هذا مجاز أي ما فيه حذف.

وما ليس فيه حذف سمي حقيقة من باب الإصـــطلاح المحض كتســـمي أهل النحو للتمييز وللحال وللمفعول المطلق محض اصـــطلاح فلا بأس به لكن الإشـــكال لو ســـلّط على فهم المعاني وأصبح المجاز والحقيقة نظرية لفهم المعاني وتفسير النصـوص فهذه النظرية في حقيقتها إنما تمحّضت وانتشرت لما تقلّدت المعتزلة مسألة الصفات ووضعت نظرية الصفات المبنية على علم الكلام وحصّـــلوها بدليل علم الكلام الذي سموها بدليل العقل وأخص ذلك في مذهب المعتزلة دليل الأعراض فلما اقتضـى دليل الأعراض المحصّـل من علم الكلام عند المعتزلة الذي سموه دليل العقل عدم قيام الصـــفات بذات الله، وجعلوا هذا من مقتضـــى الكما لوسموه في أصـــولهم التوحيد نظروا إلى ظاهر القران (وجاء التقســـيم إلى الظاهر والمؤول) فوجدوا ظاهر القران فيه إثبات الصـفات كقول الله سـبحانه: ﴿رَضِـيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُـوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩] و﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] والسمع والبصر.. إلخ.

فقالوا هذا ظاهر ومن هنا جاء التقسيم إلى الظاهر و(يقابله) المؤول.

قالوا: والمؤول هو الحق الذي لا يعارض دليل العقل الذي دليل علم الكلام إذ الصـــحيح أنه ليس دليل عقلي بل دليل كلامي مولّد من الفلسفة في أصله.

فلما صـار هذا وهذا حقّقوا هذه النتيجة التي سموها عقلية وهي نتيجة كلامية مقتضـاها دليل الأعراض وأمثاله فلما انتهوا إلى هذه النتيجة وهم مسـلمون يقرّون بصـدق القران ولا يكذّبون القران قالوا: تعارض العقل والنقل في ظاهره.

قالوا: وأصـل قبول النقل هو العقل لأنه هو الذي به تصـح النبوة ولو قدّمنا النقل على العقل – كما رتّبوا – للزم أن يعود على النقل بالإبطال لأن أصـل قبوله بدليل العقل أي تصـحيح نبوة الأنبياء (وهم منازعون في هذه المقدمات) فقدّموا نتيجة العقل كما سموها وهي ليســـت كذلك والتفتوا إلى النقل وهم يجعلونه خبرا صـــادقا من عند الله ويؤمنون به أنه حق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا تنازع المعتزلة في هذه المقدمة التي يقر بها جميع المسلمين فاحتاج هذا الذي عارض نتيجتهم إلى تأويل ومن هنا جاء تقســيم الظاهر والمؤول في النص فجعلوا هذا هو الظاهر يقابله المؤول والقران كما تعرف نزل بلغة العرب فجائوا بنظرية المجاز

وصارت هذه النظرية هي الحاكمة لمسألة الظاهر والمؤول وهي التي تصرف فلما جائوا إلى مثل قول الله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] قالوا: وجاء أمره.

لأن مقتضى دليل العق ليقول عندهم أنه يمتنع المجيء في الصفات وهكذا مضوا على هذا الترتيب ولهذا السبب كان موق فابن تيمية رحمه الله شديد المنازعة في مسألة المجاز لا باعتباره اصطلاحا فإن الإصطلاح أمره واسع ولكن باعتباره مسألة تعلّقت بالمعاني وبفهم القران.. إلخ.

إذن فكنتيجة لا يصح أن يقال الجمهور من أهل اللغة يقرّون بالمجاز بل هذه مسألة متأخرة في اكتمالها كنظرية إنما المجاز كاصطلاح سبق وذكره قديم عند علماء اللغة وأول ما ظهرت الإصطلاحات ذكروا مسألة المجاز في اللغة أي ما يجوز في اللغة وهذا مذكور في كلام بعض متقدمي أئمة اللغة لا يقصدون بذلك المجاز على حده الذي ذكرته المعتزلة وأمثالها إنما يذكرون المجاز باعتبار أن المقصود: ما تجوّزه اللغة ولكن كما قلنا انك إذا تأمّلت المجاز عندهم وجدت أنه يعود إلى أحد هذين وهذا وهذا كلاهما موجود في كلام العرب وغير العرب.

(وفي ألفاظه محكم ومتشابه كما قال عز وجل).

وهذا صريح في القران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] فمنه محكم ومنه متشابه وإن كان القران وصف بالإحكام العام ووصف بالتشابه العام ووصف بأن منه محكم ومنه متشابه.

فالإحكام العام على معنى والتشابه العام على معنى ليس هو معنى التشابه الخاص وليس هو معنى الإحكام الخاص ولهذا يصحّ أن يقال بأن هذا وهذا بينهما عموم وخصوص.

فالإحكام العام أنه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢] والتشابه العام مما يعبّر عنه أنه: لا اختلاف فيه.

ولهذا مضى في أصول الفقه عند الفقهاء وأصحاب الأصول دليل القياس ومضى دليل المصلحة المرسلة وما إلى ذلك وكل هذا لأن الشريعة لا اختلاف فيها وأما الإحكام الخاص والتشابه الخاص فهذا باعتبار فهم المخاطبين.

(وقد اختلف الناس في المتشابه).

اختلفوا في تفسير المحكم والمتشابه على أقوال كثيرة لكن فيما يظهر لي أن من أجود ما يقال أن المحكم هو"ما يفهم السياق فيه وحده". فإذا كان السياق يفهم وحده فهو محكم وأما إلى كان السياق لو أخذ وحده لاستوجب غلطا في الشريعة فلابد من رده إلى غيره فيقال هذا متشابه ولهذا فالخوارج اتّبعت المتشابه من هذا الوجه.

(والأولى أن يظن أن الألفاظ المتشابهة هي التي يمكن حملها على معنى أكثر من واحد أو التي يوهم حملها على الظاهر تعارضا فيها أو الألفاظ التي لم تتقدم للعرب مواضعة ولا اصطلاح على معانيها كالحروف التي في أوائل السور أو جميع هذه).

هذه كلها من الأقوال التي قيلت في المحكم والمتشابه، ومن الأقوال التي قيلت أن المتشابه آيات الصفات.

وهذا تفسير طارئ ليس بتفسير أهل الأثر وهو تفسير قاله كثير من المتكلمين بعد ظهور علم الكلام وصار يقع في بعض كتب التفسير مع أنه تفسير غير صحيح فلا يجوز أن يوصف باب من أبواب أصول الدين بأنه باب متشابه فباب الصفات باب من أبواب أصول الدين ليس عند السلف وأو عند أهل السنة والجماعة فحسب، بل باب الصفات باب من أبواب أصول الدين بإجماع الطوائف حتى المعتزلة وأمثالها تقول إن باب الصفات باب من أبواب أصول الدين ولذلك لما جعلوا أصولهم الخمسة جعلوا باب الصفات من أعظم هذه الأصول وسمّوه: التوحيد.

فلا يجوز أن يوصف بعضا من أبواب أصول الدين بإجماع طوائف المسلمين أنه من أبواب أصول الدين وإن اختلفوا في القول فيه فلا يجوز أن يوصف بأنه باب متشابه فهذا بعيد عن الشريعة وبعيد عن العقل أيضا.

فإن كونه من أصول الدين يمتنع معه أن يكون متشابها ولهذا كنتيجة فكل طائفة ترى أن نتيجتها محكمة في هذا الباب حتى المعتزلة ترى أن نتيجتها ليست متشابهة في هذا الباب بل محكمة ومن هنا سمّوا رأيهم توحيدا ونازعوا غيرهم في هذه المسألة فوصف آيات الصفات بأنها ه المتشابه غلط، وقلّده بعض المتكلمين ودخل في كلام بعض علماء الأصول من الفقهاء الذين لخّصوا عن كتب المتكلمين.

القول في الأصل الثاني وهو السنة: وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه، وهو حجة بنفسه على من سمعه مشافهة.

فأما نحن فلم يبلغنا قوله صلى الله عليه وسلم إلا على لسان المخبرين، إما بطريق التواتر، وإما بطريق الآحاد.

ولذلك ينقسم القول في الأخبار إلى هذين القسمين، ويعمهما بيان مراتب ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار عنه صلى الله عليه وسلم، وهي مراتب:

- فأولها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو حدثني، أو أخبرني أو شافهني، فهذا لا يتطرق إليه احتمال.
- المرتبة الثانية: أن يقول: قال رسول الله كذا أو حدث بكذا.

فهذا ظاهره النقل، إذا صدر عن الصحابي وليس نصا صريحا، إذ ممكن أن يكون حدث به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

لكن رأي أكثرهم العمل بمثل هذا جائز للقرائن الدالة على ذلك، لاسيما إذا صدر ذلك عن من كثرت صحبته.

- المرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي أمر رسول الله بكذا، ونهى عن كذا، أو فرض كذا، وأوجب كذا.

فهذا يتطرق إليه احتمالان:

- أحدهما في سماعه كما في قوله تعالى.
- والثاني في فهمه عن الخطاب الأمر أو الوجوب، إذ صيغة الأمر مختلف فيها.

ولذلك رأى داوود ومن تبعه من أهل الظاهر ألا حجة في قوله ما لم ينقل لفظه صلى الله عليه وسلم.

وقد احتج عليهم أن هذا نظر من حيث فهم الألفاظ.

وإنما وقع الخلاف فيها بيننا من حيث أنا لسنا بفصحاء ولا بحجة على الكلام العربي.

وأما الصحابي من حيث أنه عربي فكيف يتوهم عليه الغلط في صيغة الأمر، مع أن به تقوم الحجة عند الاختلاف فيها.

وإنا نرى أن تصحيح الألفاظ في لسان ما عند من لم يكن من أهل ذلك اللسان إنما يحصل بأحد أمرين:

- إما باستقراء كلامهم.
- أو النقل عنهم إذا استفاض ذلك فيهم.

وعلى هذا لا يصح الاحتجاج بقول الواحد حتى يستفيض قوله.

وأما هل يشترط في اللغة التواتر أو تكفي في الآحاد؟ فذلك مختلف فيه.

ويشبه أن يكفي في كثير منها نقل الآحاد، وإلا لم يكن سبيل إلى الوقوف على أكثر دلالات الألفاظ لو اشترط في نقل كل واحدة منها التواتر.

- المرتبة الرابعة: أن يقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا.

فهذا يتطرق إليه، مع ما سبق من الاحتمالات، احتمال آخر وهو أن الأمر بذلك عساه أن يكون غير النبي صلى الله عليه وسلم من الأئمة والأمراء، وفي معنى هذا قولهم: من السنة كذا، والسنة جارية بكذا.

- المرتبة الخامسة: أن يقول الصحابي كانوا يفعلون كذا، فأضاف الفعل إلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فهذا أيضا يحتمل أن يكون بلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الأظهر، فأقره.

ويحتمل أن يكون لم يبلغه.

فقد ظهر من هذا ما هو إخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما ليس بإخبار[1].

---

(١) (القول في الأصل الثاني وهو السنة).

وهي سنة الرسول عليه الصلاة والسلام وهي أصل مجمع عليه وهي الأصل الثاني بعد القران وإن كانت البعدية هنا لا يراد بها أن الدليل هو النظر في القران فإن لم يكن فالنظر في السنة فإن هذا مقدّر على التسلسل في الترتيب.

إنما تقدم القران على السنة في الشرف والفضل لأنه كلام الله حروفه ومعانيه، وتعبّد بتلاوته.. وما إلى ذلك.

وسنة رسول الله لا يكون على نظر البعدية بل لابد من النظر في الكتاب والسنة معاً لأن السنة تفسّر تارة وتقيّد تارة وتخصّص تارة وهكذا.

وأما ما جاء في حديث معاذ من أن النبي سأله: «كيف تقضي؟» قال أقضي بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله فإن لم أجد أجتهد برأيي.

فهو حديث ضعيف ومقتضى الشريعة أن القضاء والنظر والفتوى يكون بالكتاب والسنة معاً لأن هذا يفسّر هذا ويقيّده ويفصّله ويخصصه... إلخ.

(وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه).

هذا إشارة إلى طريقة المتكلمين في إثبات النبوة فالمتكلمون يقولون إن قول النبي حقّ لأنه نبي قالوا: وإنما كان نبيا لصدق المعجزة الدالّة على نبوته فيجعلون إثبات النبوة بالمعجزات والمعجزة هنا أثبتت بالنبوة بدليل العقل والصحيح أن المعجزة كما سمي في كلام بعض أهل العلم وبعض المتكلمين وهي ما يسمّى في القران بآيات الأنبياء وبراهين الأنبياء -ومقصودهم بالمعجزات الخوارق للعادات كما في قصة موسى لما ضرب بعصاه البحر فانفلق فهذه معجزة- فصحيح أن النبوة تثبت بها ولكن الخطأ في طريقة المتكلمين أو في طريقة أكثر المتكلمين بعبارة أضبط هو أنهم فرضوا أن دليل صدق النبي هو المعجزة فحسبيعني قصرهم إثبات النبوة على المعجزات التي هي خوارق العادات والصحيح أن هذه من آيات الأنبياء وأدلتهم ودلال بنوتهم ولكن النبوة تثبت بغير ذلك ولهذا ثبتت نبوة النبي صلّى الله عليه وسلم بهذا وبغيره بل الأصل في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام هو الحق الذي بعث به وليست خوارق العدات وإن كان وقع شيء من ذلك للنبي صلّى الله عليه وسلم كما في جري الماء بين أصابعه ونحو ذلك ولكن الأصل في دليل نبوته هو الحق الذي بعث به والقران الذي نزل عليه والفصل في قوله المبين عليه الصلاة والسلام كما في الصحيح عن أبي هريرة: «ما من الأنبياء نبي إلا أوتي

من الآيات ما مثله آمن عليه البشـر» والآيات البراهين سـواء ما سموه معجزة أوغير ذلك ثم قال عليه السلام: «.. وإنما كان الذي أوتيت وحيا أوحى الله إلي» وعلم أن آيته الكبرى عليه الصلاة والسلام القران وسنته صلى الله عليه وسلم فآية النبي العظمى القران وأيضا سنته صلى الله عليه وسلم لأنه أعطي جوامع الكلم.

ولهذا كان من يسمع كلامه من غير المسلمين كما في قصة ضماد في حديث ابن عباس لما أتى مكة فسمع سفهاء أهل مكة يقولون محمدا مجنون وكان رجلا من أزد شنوئة أي من جنوب الجزيرة وكان يرقي من هذه الريح يعني يداوي من الجن بطرق أهل الجاهلية في إخراج الجن بالجن فسمع سفهاء من أهل مكة يقولون إن محمدا صلى الله عليه وسلم مجنون فقال لو أني رأيت هذا الرجل لعل الله يشفيه على يدي فلقيه فقال يا محمد إني سمعت ما يقول انلاس وإني أرقي من هذه الريح فهل لك؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الحمد لله من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فل اهادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له» فلما سمع ضماد هذه الكلمات استوقف النبي وطلب منه أن يعيد فأعادها ثلاث مرات عليه السلام فقال ضماد -وهذا هو الشاهد-: لقد سمعت السحرة وقول الكهنة والقول الشعراء فما سمعت مثل كلماتك هؤلاء ولقد بلغن ناعوس البحر ثم سأل النبي عما هو عليه فذكر له الإسلام فقال هات يدك أبايعك على الإسلام فبايعه ثم مد يهد مرة أخرى فقال: هذه عن قومي.

فبايعه حتى أسلموا.. والشاهد من هذا أن الآية والبرهان عنده ما كان خارقا للعادة بل سمع فصل قوله عليه الصلاة والسلام وقد آتاه الله الحكمة وأتاه جوامع الكلمة فما حصل له مما سموه خوارق العادات لكن حتى العرب ما كانوا يطلبون من النبي ذلك لأن البرهان كان قائما بالقران ولهذا كان معجزا في معانيه وكان معجزا في ألفاظه وتقوم آياته عليه الصلاة والسلام بصفته وهديه فتكون برهانا على نبوته كما عرف هرقل حينما كتب النبي كتابه بالإسلام وسأل هرقل أبا سفيان كما في حديث ابن عباس المتفق عليه فعرف هرقل بنوة النبي من أوصافه فقال: هل يكذب؟.. هي لغدر؟.. إلخ.

فعرف من أوصافه أنه نبي وما سأله: هل اتاكم بمعجزة فليس في سؤال من أسئلته ذكر للخوارق.. وقال: إن يكن ما تقول فيه حقا فإنه نبي وقد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظنه منكم.

فظهر برهان بنوته بذلك.

وإن كانت الآيات التي هي من باب الخوارق لا شك أنها براهين كما قال الله سبحانه وتعالى في قصة موسى: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ﴾ [القصص: ٣٢] فيأتي هذا ويأتي هذا.

(ولذلك ينقسم القول في الأخبار إلى هذين القسمين، ويعمهما بيان مراتب ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار عنه صلى الله عليه وسلم، وهي مراتب: فأولها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو حدثني، أو أخبرني أو شافهني، فهذا لا يتطرق إليه احتمال).

يقول أبو الوليد بن رشد في تسمية مراتب نقل الصحابة للأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتفيا في ذلك ما ذكره أبو حامد الغزالي في كتابه المستصفى وهنا ينبّه إلى أن ما ذكره الغزالي أو ذكره أبو الوليد بن رشد هو من تنبيه الأصوليين على درجة الدلالة واما بحث ما يكون من باب المرفوع وما له حكم المرفوع فهذا بحث مقول في علم الحديث إنما المقصود الأصولي هنا هو التنبيه على مرتبة الدلالة ولهذا لابد لطالب العلم من أن يحرّر المقامين فليس معنى أن له حكم المرفوع أنه يكون بدرجة جميع صفات المرفوع فهذا باب مقول في علم الحديث أما هنا فهو تحرير درجة الدلالة فالدرجة الأولى أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو حدّثني، أو أخبرني.

قال المصنف: فهذا لا يتطرّق إليه احتمال.

فإن هذا صريح في نقل السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا.

(المرتبة الثانية: أن يقول: قال رسول الله كذا أو حدث بكذا. فهذا ظاهره النقل، إذا صدر عن الصحابي وليس نصا صريحا، إذ ممكن أن يكون حدث به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. لكن رأي أكثرهم العمل بمثل هذا جائز للقرائن الدالة على ذلك، لاسيما إذا صدر ذلك عن من كثرت صحبته).

وهذا هو المعتبر عند الأئمة من أن قول الصحابي: قال رسول الله.

هو بدرجة قوله سمعت؛ لأنه إذا قال: قال.. فإما أنه سمعه أو حدّثه صحابي آخر وهذا الفرق غير مؤثّر في درجة الدلالة.

(المرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي أمر رسول الله بكذا، ونهى عن كذا، أو فرض كذا، وأوجب كذا).

هذه الدرجة دون الأولى والثانية لأن الاولى والثانية نقل محض فإنه يقول قال رسول الله أو سمعت رسول الله فهو ناقل لكن إذا قال: أمر رسول الله.

فهذه الدرجة دخلها طرف من الإحتمال من جهة أن هذا قد يكون اجتهادا من الصحابي في حكاية الأمر أو حكاية النهي وإن كان الأصل أنه أمر على وجهه وأنه نهي على وجهه ولكن فائدة هذا إذا ما ورد من الصحابي مثل هذا القول بقوله: أمر رسول الله أو نهى رسول الله وجاء في الأصول ما يشكل على ذلك فهنا يقوى هذا الطرف الذي أشير إليه.

(فهذا يتطرق إليه احتمالان: أحدهما في سماعه كما في قوله تعالى، والثاني في فهمه عن الخطاب الأمر أو الوجوب، إذ صيغة الأمر مختلف فيها. ولذلك رأى داوود ومن تبعه من أهل الظاهر ألا حجة في قوله ما لم ينقل لفظه صلى الله عليه وسلم).

والجمهور على أنه حجة وهذا هو الصحيح ولكن كونه حجة ليس بدرجة قوله: قال رسول الله، أو سمعت رسول الله ولهذا إذا ورد عليه ما يشكل من النصوص الأخرى تقوّى هذا الطرف في فهم الصحابي له.

(وقد احتج عليهم أن هذا نظر من حيث فهم الألفاظ. وإنما وقع الخلاف فيها بيننا من حيث أنا لسنا بفصحاء ولا بحجة على الكلام العربي. وأما الصحابي من حيث أنه عربي فكيف يتوهم عليه الغلط في صيغة الأمر مع أن به تقوم الحجة عند الاختلاف فيها).

وهذا في الحقيقة ليس هو مأخذ من اعترض على هذا فإنهم لا يقصدون أن الصحابي يخطئ من حيث اللغة ولكنه قد يفهم من حال النبي صلى الله عليه وسلم الأمر أو النهي وليس كذلك وقد يفهم النهي العام والنبي إنما أراد نهيا خاصّا وقد يرى أن الأمر عام والنبي إنما أراد أمرا خاصّا فهذا وجه من التطرّق ولذلك لما جاء التعبير فيما سبق الإشارة إليه الآن قلنا: يتطرق إليه طرف.. والتعبير بكلمة الطرف مقصودة بمعنى أن الأصل إذا قال الصحابي أمر أو

نهي إمضائه والعمل به ما لم يقم ما يشكل عليه من أصل عام ونحو ذلك فإذا قام ما يشكل عليه قد يتقوّى هذا الطرف.

(وإنا نرى أن تصحيح الألفاظ في لسان ما عند من لم يكن من أهل ذلك اللسان إنما يحصل بأحد أمرين: إما باستقراء كلامهم، أو النقل عنهم إذا استفاض ذلك فيهم. وعلى هذا لا يصح الاحتجاج بقول الواحد حتى يستفيض قوله. وأما هل يشترط في اللغة التواتر أو تكفي في الآحاد؟ فذلك مختلف فيه ويشبه أن يكفي في كثير منها نقل الآحاد، وإلا لم يكن سبيل إلى الوقوف على أكثر دلالات الألفاظ لو اشترط في نقل كل واحدة منها التواتر).

وكل هذا الكلام صحيح وهذا كلام متين في تعبير أبو الوليد له في جوابه عما قد يقع من شبهة أو حجة أهل الظاهر ولكن الذي يشكل عليه أو مأخذ من أشكل على هذا المقام ليس من هذا الوجه بل هو من جهة الفهم الذي ليس له صلة باللغة وإلا فإن الصحابي حجة كما هو معروف لأنه في وسط اللسان وما اعترض على كلام الصحابة من جهة فصاحتهم.

(المرتبة الرابعة: أن يقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا. فهذا يتطرق إليه، مع ما سبق من الاحتمالات).

وأراد بقوله: (ما سبق)، أنه سمعه أو أنه فهمه عن رسول الله.

قال: (... احتمال آخر وهو أن الأمر بذلك عساه أن يكون غير النبي صلى الله عليه وسلم من الأئمة والأمراء) كالخلفاء الراشدين وغير ذلك (وفي معنى هذا قولهم: من السنة كذا، والسنة جارية بكذا) وهذه المرتبة قريبة من المرتبة الثالثة وهل بين المرتبة الثالثة والرابعة فرق غير مؤثر كما قيل في الفرق بين الدرجة الأولى والثانية فالأولى والثانية بينهما فرق ولكنه غير مؤثر في الإحتجاج أي في درجة الإحتجاج والدرجة الثالثة والرابعة بينهما فرق مؤثر في درجة الإحتجاج وإن كان لا يسقط الإحتجاج ولكنه ليس بقوة قول الصحابي: أمر أو أمرنا رسول الله وهكذا يقال في المرتبة الرابعة أن الأصل إمضائها من جهة الإحتجاج.

(المرتبة الخامسة: أن يقول الصحابي كانوا يفعلون كذا، فأضاف الفعل إلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فهذا أيضا يحتمل أن يكون بلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الأظهر، فأقره. ويحتمل أن يكون لم يبلغه).

فأن يقول الصحابي: كنا نفعل كذا، أو يقول الصحابي: كان الناس يفعلون كذا في عهد النبي صلّى الله عليه وسلم.

فما دام أنه لم يصرّح بأنه بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكره فإذا صرّح الصحابي بأنه بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أي أن الأمر بلغه ولم يمنعهم او ينهاهم فهذا إقرار صريح وأما إذا أضافه إلى عهد النبي عليه الصلاة والسلام فهذا إنما يحكى به حال ومثله إذا كان على سبيل النفي وهذا ربما يقا لأنه داخل في المرتبة الخامسة أو يمكن أن يوضع له مرتبة من حيث التقسيم حتى ينتظم التقسيم فإن المرتبة الخامسة هي في باب الإثبات كقول ابن عباس فيما روي عنه من رواية طاووس إن صحت إلى ابن عباس: كان الطلاق ثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافة أبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة.

فهذا حكاية حال عن عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلو أن الإسناد إلى ابن عباس استقام وانتظم الإستقراء من الصحابي أي استقراء الحكم فإن الصحابي مجتهد فإن كان الحكم من حيث الإستقراء صحيحا فهذه سنة لازمة ولكن قد يتأخر ويخالفه صحابي آخر في استقرائه للحكم ولا سيما إذا نقل بصفة الإفراد كما في الفقه أن من الصحابة من قال صلى النبي الظهر بمنى ومنهم من قال إن النبي صلى الظهر بمكة.

فهذا حكاية حال وأحد الصحابيين خفظ ما لم يحفظ الآخر.

ومثله في مقام النفي إذا قال الصحابي من الصحابة رضي الله عنهم: ما كان النبي يفعل كذا. فإنه إنما يعبّر عن استقرائه فإن لم يكن ما يشكل عليه فالأصل العمل به ولكن إذا حكى صحابي آخر أن النبي فعل فيفسّر هذا بأن هذا حفظ ما لم يحفظ الآخر ومثله أيضا يقال: لا تنفى مشروعية عمل بحكاية الصحابي لنفي الفعل.

كقول عائشة مثلا: "ما رأيت النبي يصلي الضحى قط". فعائشة هنا حكت حالا على سبيل النفي فلو أن صحابيا آخر حكى أن رسول الله يصلي الضحى قدّم قوله لأن فيه زيادة في العلم ولو لم يرد أن صحابي حكى ذلك فينظر إلى أصل التشريع وقد جائت السنة بمشروعية صلاة الضحى فلا يكون ما حكته عائشة مسقط لهذه المشروعية الصريحة وندب

النبي صلى الله عليه وسلم كقوله: «.. ويجزئ من ذلك ركعتان يركعهما من الضحى» وأمره لأبي أيوب.

ولذلك ترى في مثل هذا المثال أن الصحابي قد يعارضه صحابي آخر فيكون هذا حفظ أو هذا شاهد أو رأى هذا لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يقيم على هذا الفعل على الدوام ولهذا رآه بعض الصحابة ولك يره بعضهم.

بل ربما ان الصحابي الواحد يقول في بداية الأمر إن النبي لم يفعل ثم يعود الصحابي نفسه ويقول إن النبي فعل فيكون ثم يشاهده أولا ثم شاهده في الثانية.

وهذا مطابق لما ذكر في رواية عائشة في صلاة الضحى فإن مسلما في صحيحه روى عنها ثلاثة أوجه وهو مروي عند غير مسلم لكن أخرج مسلم في الصحيح ثلاثة أوجه عن عائشة في صلاة الضحى أو هدي النبي في صلاة الضحى فمرة قالت: " إن كان رسول الله ليدع العمل وهو يحب أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم وما رأيت النبي يصلي الضحى قط وإني لأسبحها" وقالت مرة: "كان لا يصلي الضحى إلا أن يجيء من مغيبه" وقالت مرة: "كان يصلي الضحى أربعا ويزيد ما شاء الله" فهذه روايات ليست من باب المطلق والمقيّد كما قال بعض المتأخرين من العلماء قالوا: يحمل النفي على أنها نفت المداومة ويحمل الإثبات على أنه الإثبات المقيّد بأن يجيء من مغيبه.

كلا بل هي حكت حالا وشهدت بعد ذلك غيره فإنك إن قلت بهذه الصفة إنه من باب المطلق والمقيّد لزم منه نتيجة مشكلة وهو أن النبي ما كان يصلي إلا أن يجيء من مغيبه فهذا معنى رد المطلق إلى المقيّد والصحيح خلافه وهو أن النبي صلّى الضحى ولو لم يكن جاء من مغيبه أي من سفر فهكذا يقال إذا حكى الصحابي النفي ولذلك إذا حكى بعض الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك فينظر فإن كان أصل التشريع جاء به كان تشريعه عليه الصلاة والسلام بالقول كافيا ولو لم يحفظ أن النبي فعله كالصيام في تسع ذي الحجة فإن بعض الصحابة نقلوا أن النبي ما فعله فهذا حكاية حال لا يلزم منه المطابقة على التمام ومن باب أولى لا يلزم منه أنه ليس بمشروع لو تحقّق على الدوام وهذا لا يرد عليه أنه رد لرواية الصحابة بل هو قبول لرواية الصحابي لكنه قبول على قدره فإن الصحابي لا ينقط بالوحي وإنما يخبر بما يعلم فهو قبول لروايته إلى قدر علمه الممكن لكن لا يلزم أنه أحاط بكل

والآن فقد بقي تبيين طريق انتهاء الأخبار إلينا، وذلك إما أن يكون نقل تواتر أو آحاد.

حال النبي صلى الله عليه وسلم وإنما هو يقول: ما رأيته.. كما قال أنس رضي الله عنه: "صليت خلف النبي وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحد منهم يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم" فهو إنما يخبر عما شاهده فلو صحّت روايات صحاح عن بعض الصحابة أن النبي قال البسملة أو جهر بها اعتبرت فكما تعتبر رواية أنس تعتبر هذا ويكون هذا من التنوّع في العبادة وهذا هو الجواب عن بعض الروايات التي صحّحها بعض أهل العلم كرواية معاوية بن أبي سفيان أن النبي كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

فهذه الرواية ليست مشكلة لأنها إن صحّت على طريقة من يصحّح هذه الرواية قيل هذا تنوّع في الحال وإذا قلنا بالطريقة الثانية وهي الأقوى من أنها رواية معلولة من جهة إسنادها لا من جهة مخالفتها لحديث أنس لأن هذا ليس من باب المخالفة بل هذا يرد فيه التنوع ولكنها معلولة من جهة إسنادها ولذلكم كان الراجح كما سبق معنا في الفقه أنه لا يشرع الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

ولكن من جهر بها فله سلف من الصحابة والأئمة.

(فقد ظهر من هذا ما هو إخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما ليس بإخبار).

وهذا التمييز لمبيز دقيق وشريف ذكره أئمة الأصول كأبي حامد وتبعه ابن رشد وهو تمييز ليس في رد رواية الصحابي فهذا لم يقل به عام وفقيه كما هو بدهي لأن الإجماع منعقد على قبول أقوال الصحابة رضي الله عنهم إذا حكوا عن رسول الله أو عن سنته فهم ثقات عدول جميعهم في هذا ولكنه فرق بينما يقول على درجة النص من الوحي والصحابي إنما نقله نقلا محضا وبين ما يكون فيه أثر من اجتهاد الصحابي من جهة استقرائه فهذ قد يختلف يعني قد يحكي الصحابي كما في حديث جابر لما قال إن النبي صلى الظهر بمنى وقال ابن عمر إن النبي صلى الظهر بمكة.

وكلاهما في الصحيح.

فهذا اجتهاد في حكاية الحال وليس فيه نقص لقبول رواية الصحابة التي أجمع العلماء على قبولها.

ولنقل فيهما وفي مرتبة التصديق الحاصل عنهما، ولنبدأ من ذلك بالتواتر، فنقول: إن التواتر هو خبر مستفيض يحصل عنه اليقين في أمور ما وعند أحوال ما من غير أن ندري من أين حصل ولا كيف حصل ولا متى حصل.

وإنما قلنا: في أمور ما، لأنه ليس يحصل فيما ليس شأنه أن يحس مما هو معقول، أو مما شأن مناسبه أن يحس، إلا أنه غير ممكن الوجود، كعنز أيل وغير ذلك مما ليس له وجود خارج النفس، ولا فيما شأنه أن يحس بعد مما هو ممكن الوجود، بل إنما يحصل اليقين به فيما هو محصل الوجود في الزمان الحاضر، أو كان محصل الوجود في الزمان الماضي مما لم نحسه بعد، لأن ما أحسسناه أو كان لنا سبيل إلى إدراكه بقياس يقيني، كحدث العالم، وغير ذلك، فلا غناء للتواتر فيه، لأنه إما أن يتواتر عندنا بحسب ما أحسسنا أو وقفنا عليه بالقياس، فذلك في حقنا فضل، وأما إن تواتر خلافه، فلا يقع لنا به تصديق.

وقولنا: وعند أحوال ما، تحفظ فيما تواتر ولم يقع اليقين به، ولذلك رام قوم لما شعروا بهذا أن يشترطوا في التواتر عددا يلزم عنه بالذات وأولا اليقين، حتى يكون هو السبب في الوقوع عنه، ومقتضيا له على جهة ما تقتضي الأسباب مسبباتها.

فلما لم يتحصل لهم حدوده بأنه الذي يحصل عنه اليقين على أنه محصل الوجود في نفسه، وإن كان مجهولا عندنا.

والمشاهدة بخلاف ذلك، فإنه يظهر أن العدد الذي يحصل عنه اليقين يزيد وينقص في نازلة نازلة ولو كان ههنا عدد ما بالطبع يحصل عنه اليقين بالذات وأولا لكنا سنحسه ونقف عليه.

وبالجملة فإن كثرة المخبرين أحد القرائن التي تفيد التصديق، ولذلك يلزم أن يزيد وينقص بحسب ما تنضاف إليه من القرائن الأخر وإذا كان هذا هكذا، فلسنا نقدر أن نقول إن فاعل ذلك التصديق بالنتيجة يحصل على المقدمات، أو على جهة ما نقول إن المعقولات الأول تحصل عن الحس.

ومن ظن أن الحال في التواتر كالحال في المقدمات التجريبية، وهي التي يحصل اليقين بكليتها عند التعمد لإحساس جزيئاتها، فمخطئ قطعا.

بل التصـــديق الحاصـــل عن التواتر من الفعل النفس، وكأن نســـبته إليها نســـبة... وبـالجملـة فلم يقع خلاف في التواتر يوقع اليقين إلا ممن لا يؤبـه بـه، وهم السفسطائيون.

وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة، لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه.

وإنما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه، فقوم رأوه بالذات، وقوم رأوه بالعرض، وقوم رأوه مكتســـبا مثل ما رآه أبو حامد ههنا ومن نحا نحوه من أن اليقين به إنما يحصل بعد مقدمتين:

- إحداهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع.
- والثاني أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن هذه الواقعة.

لكن أبو حامد يســـلم أن هاتين المقدمتين لم تشـــكلا قط في الذهن بالفعل، ولا احتاج الإنسان إلى إحضارهما عند وقوع التصديق بالتواتر.

وإذا وضـــع هذا، فيما لا شـــك، هو المشـــاهد من أمر التواتر، فمن البين أنه ليس لهاتين المقدمتين في إيقاع اليقين غناء لأن ما ليس موجودا في النفس بالفعل فليس يكون سببا لوجود ما هو فيها بالقوة حتى تخرجه إلى الفعل.

ولولا كون حصـــول المقدمة الكبرى في الشـــكل الأول في النفس بالفعل ما كانت سببا لحصول النتيجة عنها التي كانت منطوية فيها بالقوة.

فأي فائدة لاشتراط ما وجوده مثل هذا الوجود في إيقاع التصديق.

ولهذا اشتراطنا في حد التواتر من غير أن ندري كيف حصل ولا من أين حصل[1].

---

(١) (والآن فقد بقي تبيين طريق انتهاء الأخبار إلينا، وذلك إما أن يكون نقل تواتر أو آحاد. ولنقل فيهما وفي مرتبة التصديق الحاصل عنهما، ولنبدأ من ذلك بالتواتر).

بعد أن لخّص الفقيه أبو الوليد بن رشد هذه المسائل في الأصل الثاني من أصول التشريع وهو السنة تبعا لطريقة أبي حامد الغزالي في المستصفى وذكر المراتب الخمس لنقل الرواية عن النبي صـلى الله عليه وسـلم بيّن بعد ذلك أن طريقة انتهاء الأخبار إلينا أي أخبار النبي صـلى الله عليه وسلم، هي على وجهين: التواتر والآحاد.

وهذه الطريقة في أصلها اصطلاح كما ترى لم يستعمل عند أئمة هذا الشأن على هذا الحد وإنما هو اصطلاح من اصطلاحات المتكلمين على هذا الحد الذي انتهوا إليه وإن كان اسم التواتر واسم الواحد وخبر الواحد مستعمل في كلام المحدّثين لكنه على حد مختلف أو تقول على طريق مختلف عن ذلك التعريف الذي حدّد به المتكلمون التواتر وجعلوا مقابله هو الآحاد فهذه الطريقة مبنية على هذا الفرض وهو فرض عليه كثير من الأسئلة والمعارضة من جهة أن الحد الذي ذكروه للتواتر هو حد مبني على التجريد وعلى طريقة المتكلمين وعلى طرق علم النظر وعلم الكلام وليست على طريقة أئمة الرواية من كبار وأعيان المحدثين الذين اشتغلوا بالرواية والإسناد، وإن كان من أصحابهم المتأخرين من أصحاب أهل الحديث لاتصالهم بأصحابهم من الفقهاء الذين أخذوا هذه الطريقة في كتب أصول الفقه صاروا يحكون هذا الحد الذي هة في أصله ليس من حد أئمة الحديث كأحمد والبخاري وابن معين وأمثال هؤلاء وإنما هو حد كلامي في أصله.

وصار بعض المتأخرين من حفاظ الحديث كالعراقي وابن الصلاح وابن حجر وأمثال هؤلاء من أعيان الحفاظ المتأخرين يستعملون هذا تبعا لمن يقلّدونه من أصحابهم من علماء الأصول من الشافعية والمالكية ونحو ذلك.

(فنقول: إن التواتر هو خبر مستفيض يحصل عنه اليقين في أمور ما وعند أحوال ما من غير أن ندري من أين حصل ولا كيف حصل ولا متى حصل).

هذا هو المعنى العام للتواتر وهو معنى صحيح وسمى الشافعي رحمه الله التواتر على هذا المعنى وهو ما استفاض من الأخبار فهذا لا بأس أن يسمى متواترا أو ما استفاض صحته أو ما تلقاه العلماء بالقبول كحديث: «إنما الأعمال بالنيات» مع أن مخرجه غريب وهو رواية واحد من الصحابة لم يصلنا إلا من رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومع ذلك يصح أن تقول إنه متواتر تقصد بذلك أنه تواتر قبوله عند المحدثين، فمثل هذه الأوجه والإضافات في التواتر لا بأس بها وهي التي استعملها الشافعي في بعض كلامه وأبو عبيد وأمثال هؤلاء، وأما حد التواتر بأنه: ما رواه جماعة عن جماعة –ويقيد ذلك بعدد وما إلى ذلك في سائر الطبقات– فهذا هو المعنى الذي اصطلح عليه طائفة من متقدمي المتكلمين ثم دخل على من دخل عليه من الفقهاء وحفاظ الحديث المتأخرين.

(وإنما قلنا: في أمور ما، لأنه ليس يحصل فيما ليس شأنه أن يحس مما هو معقول، أو مما شأن مناســـبه أن يحس، إلا أنه غير ممكن الوجود، كعنز أيل وغير ذلك مما ليس له وجود خارج النفس، ولا فيما شأنه أن يحس بعد مما هو ممكن الوجود).

وهذه المقدمات من علم الكلام يتبيّن لك بها أن حد التواتر في طريقة هؤلاء بني على التجريد العقلي مع نا أخبار النبي صـلّى الله عليه وسـلم ليسـت صـفة قبولها كصـفة قبول أخبار غيره لأن من حمل أخبار رضي الله عنهم وهم الصحابة لهم صفة لا يتحقق في أي رجل من عرض التاريخ روى عنه رجال الأخبار في كلام قاله.

فهذه الطريقة في قبول رواية الصـــحابة هي معتبرة بمدرك العقلي من جهة القياس وبعد الخطأ، ومعترة بمعى سابق لذلك وهو حكم شرعي وهو: القضاء بعدالة الصحابة.

فهذا حكم شــرعي، ومبنية على مقدمة شــرعي أخرى وهي أنه يمتنع إطباق الرواية على خبر مكذوب إلى النبي صل الله عليه وسلم أو خطأ عليه حتى لو لم يكن مذكوبا من أصله فيمتنع أن تصحح رواية عند أصحاب الحديث ويمضي الأمة على العمل بها ويكون أصل هذه الرواية التي عمل بها فيه خطأ حتى الخطأ في ترتيب قول النبي صلى الله عليه وسلم.

فإذن هذه المقدمات الشــــرعي ما التفت إليها النظّار لما كتبوا حد التواتر فبيّن من طريقة أبي الوليد هنا أنهم لما ذكروا التواتر أرادوا به التجريد العقلي ولهذا وقع الوهم من هذه الجهة.

(بل إنما يحصل اليقين به فيما هو محصل الوجود في الزمان الحاضر، أو كان محصل الوجود في الزمان الماضي مما لم نحسه بعد، لأن ما أحسسناه أو كان لنا سبيل إلى إدراكه بقياس يقيني، كحدث العالم، وغير ذلك، فلا غناء للتواتر فيه، لأنه إما أن يتواتر عندنا بحسب ما أحسسنا أو وقفنا عليه بالقياس، فذلك في حقنا فضل، وأما إن تواتر خلافه، فلا يقع لنا به تصديق.

وقولنا: وعند أحوال ما، تحفظ فيما تواتر ولم يقع اليقين به، ولذلك رام قوم لما شـعروا بهذا أن يشترطوا في التواتر عددا يلزم عنه بالذات وأولا اليقين، حتى يكون هو السبب في الوقوع عنه، ومقتضيا له على جهة ما تقتضي الأسباب مسبباتها. فلما لم يتحصل لهم حدوه بأنه الذي يحصل عنه اليقين على أنه محصل الوجود في نفسه، وإن كان مجهولا عندنا. والمشاهدة بخلاف ذلك، فإنه يظهر أن العدد الذي يحصـــل عنه اليقين يزيد وينقص في نازلة نازلة ولو كان ههنا عدد ما بالطبع يحصل عنه اليقين بالذات وأولا لكنا سنحسه ونقف عليه).

وهذا كله بناء على طريقة لطائفة من المتكلمين وطائفة من النظّار وهي التي اختارها أبو حامد الغزالي في المستصفى وهي أن التواتر لا يعتبر بالعدد وحده بل يعتبر بالعدد ويعتبر بالعدد مع القرائن، ولا شكّ أن هذه الطريقة تخفّف الإشكال بعض الشيء فيما يرد على حد التواتر عند المتكلمين ولكن طائفة من المتكلمين يرون أن القرائن لا تعتبر في حد التواتر قالوا: لأن القرائن إفادتها ظنية.

والمعتبر هنا أن تكون الإفادة حصلت بمجموع يتضمّن أو يستلزم اليقين والعدد وإن كان بآحاده ظنيا إلا أنه بمجموعه لكونه جنسا واحدا يصير به اليقين وهذا مأخذ غلاة المتكلمين الذين لم يصحّحوا في قبول التواتر إلا العدد فالمصنف يفرّع عن الطريقة التي اختارها من لخّص عنه وهو الغزالي في المستصفى.

(وبالجملة فإن كثرة المخبرين أحد القرائن التي تفيد التصديق، ولذلك يلزم أن يزيد وينقص بحسب ما تنضاف إليه من القرائن الأخر وإذا كان هذا هكذا، فلسنا نقدر أن نقول إن فاعل ذلك التصديق بالنتيجة يحصل على المقدمات، أو على جهة ما نقول إن المعقولات الأول تحصل عن الحس.

ومن ظن أن الحال في التواتر كالحال في المقدمات التجريبية، وهي التي يحصل اليقين بكليتها عند التعمد لإحساس جزيئاتها، فمخطئ قطعا.

بل التصديق الحاصل عن التواتر من الفعل النفس، وكأن نسبته إليها نسبة وبالجملة فلم يقع خلاف في التواتر يوقع اليقين إلا ممن لا يؤبه به، وهم السفسطائيون).

هذه طريقة لبعض الفلاسفة الأقدمين الذين لا يعتبرون شيئا قطعيا ويرون جميع الأشياء قائمة على الظن وأن العدد أو غيره لا يوجب قطعا ولا يقينا.

(وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة، لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه. وإنما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه، فقوم رأوه بالذات، وقوم رأوه بالعرض، وقوم رأوه مكتسبا مثل ما رآه أبو حامد ههنا).

وإنما رأى أبو حامد أنه مكتسب لأنه اعتبر فيه القرائن والقرائن لابد فيها من نظر ومن جمع وما إلى ذلك وأما من اعتبره رياضيا بالعدد المحض فيجعله ذاتيا وليس مما يقع يقع بالإكتساب أو بالعرض.

(ومن نحا نحوه من أن اليقين به إنما يحصـــل بعد مقدمتين إحداهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثاني أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن هذه الواقعة. لكن أبو حامد يسلم أن هاتين المقدمتين لم تشكلا قط في الذهن بالفعل).

وقد أطاف الغزالي في تفسير هذا ولكن ما سبق التنبيه إليه وهو أن طريقة المتكلمين كالغزالي وغيره ومن لخّص عنه هنا وهو أبو الوليد بن رشـــد يدلّ على أن أولائك إنما اعتبروا خبر النبي صلّى الله عليه وسلم على نفس المقدّمات التي يبنى عليها أي خبر وهذا هو أحد أوجه الخطأ التي وقعوا فيها فإن أخبار الرسول عليه الصلاة والسلام لها ثلاث مقدمات شرعية مستصحبة في قبولها ومن ذلك: عدالة الصحابة رضي الله عنهم.

وإن كان الغزالي وكذلك أبو الوليد لا ينازعون في هذه المقدمة ولكن المقصـــود أنهم لم يستحصبوها في حد ما يفيد القطع وما يفيد الظن.

(ولا احتاج الإنســان إلى إحضــارهما عند وقوع التصــديق بالتواتر. وإذا وضــع هذا، فيما لا شــك، هو المشــاهد من أمر التواتر، فمن البين أنه ليس لهاتين المقدمتين في إيقاع اليقين غناء لأن ما ليس موجودا في النفس بالفعل فليس يكون سببا لوجود ما هو فيها بالقوة حتى تخرجه إلى الفعل).

فلا يكون اكتســـابا إذا كان موجودا بالفعل لقوة هذه المقدمات (كالعدد مثلا) فلا محل فيه للإكتســاب إنما الإكتســاب إذا كان موجودا في النفس بالقوة فالإكتســاب يخرجه عن الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

(ولولا كون حصول المقدمة الكبرى في الشكل الأول في النفس بالفعل ما كانت سببا لحصول النتيجة عنها التي كانت منطوية فيها بالقوة. فأي فائدة لاشـــتراط ما وجوده مثل هذا الوجود في إيقاع التصـديق. ولهذا اشـتراطنا في حد التواتر من غير أن ندري كيف حصـل ولا من أين حصل).

وهذه كله مسـألة نظرية وهي هل حصـول التواتر في النفس وصـف ذاتي يقتضـيه التواتر أو أنه اكتساب؟ وهذا كما ترى مقدّمة نظرية في موضوع الإستدلال بالسنة وتقسيم السنةإلى متواتر وآحاد فليست من المقدّمات المؤثرة في العمل.

وبالجملة فالأخبار والشهادات على الأخبار لا تفيد إلا ظنا، وذلك يتفاوت بحسب تفاوت القرائن، حتى يحصل في بعضها اليقين.

ولذلك اختلف الناس في مراتب التصديقات الواقعة عن الأخبار بحسب ما يقترن بها، كمن يجعل خبر الواحد بين يدي الجماعة، إذا أمسكوا عن تكذيبه مع أنهم عدد يمتنع في عرف العادة تواطؤهم على تسويغ الكذب، يتنزل منزلة التواتر إذا كان ما أخبر عنه مدركا لهم بالحس.

وكذلك ههنا قرائن تضعف الظن الواقع بالأخبار حتى يكاد في بعض المواضيع يقطع بكذبها؛ كمن أخبر بقتل ملك البلدة في السوق ثم مر أهل السوق ولم يتحدثوا بذلك.

ومن هذا الجنس رد أبي حنيفة رحمه الله أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى من الأحكام، لأنه يرى أن ينقل نقلا مستفيضا.

وكذلك رد مالك لكثير من الأحاديث إذا لم يصحبها العمل.

فهذا ما ينبغي أن يقال في مرتبة التصديق الحاصل عن الأخبار، وفي أي موضع غناؤها، وفي أيها لا[1]. فأما خبر الآحاد بحسب ما حد في هذه الصناعة فهو مما لم

---

(١) (وبالجملة فالأخبار والشهادات على الأخبار لا تفيد إلا ظنا، وذلك يتفاوت بحسب تفاوت القرائن، حتى يحصل في بعضها اليقين. ولذلك اختلف الناس في مراتب التصديقات الواقعة عن الأخبار بحسب ما يقترن بها، كمن يجعل خبر الواحد بين يدي الجماعة، إذا أمسكوا عن تكذيبه مع أنهم عدد يمتنع في عرف العادة تواطؤهم على تسويغ الكذب، يتنزل منزلة التواتر إذا كان ما أخبر عنه مدركا لهم بالحس).

ونتيجة هذه الطريقة التي ينظّر لها ابن رشد أنه لا يعيّن للتواتر عدد ولا قدر من القرائن بل لابد من العدد الذي يحصل به التواتر أو إذا نقص العدد عما يدرك في النفس من أن التواتر بما اجتمع من القرائن صار هذا تواترا فيقول إنه لا تقدير فيه لأنه اكتساب يكتسبه الناظر والمجتهد وأما على طريقة التجريديين من المتكلمين فهم يعتبرون للتواتر عددا متى ما حصل هذا العدد صار العلم بالتواتر وأن الإفادة قطعية علما ضروريا ولهذا يجعلونه ليس من باب المتكسب بل من باب الذاتي ولا يؤثر فيه الإكتساب لعدم اعتبار القرائن فيه ولعدم اعتبار

تغيّر العدد فيه ومن يقول إنه متكسب للمكلفين كما هي طريقة أبي حامد وابن رشد هنا فلا يشـترطون للتواتر عددا بل يسـوّغونه تارة بالعدد وتارة بالعدد الذي دونه مع القرائن ويختلف باب من الخبر عن الباب الآخر.. وهكذا.

ولهذا إذا وقع في نفس المجتهدين أن هذا تواتر فإنهم يعتبرونه تواترا أما على أصـل الطريقة الكلامية فالتواتر وصـف ذاتي وليس من الأوصـاف الإضـافية التي فيها اكتسـاب وهو مقيّد بعدد فإذا نقص عن هذا العدد فليس بمتواتر وإذا اجتمع فيه هذا العدد بشـرطه فهو التواتر المفيد إفادة ذاتية ليست اكتسابية ولهذا لا تحتاج إلى نظر واستدلال يقولون متى ما وجد هذا العدد بشرطه.

(فإذا قلت التواتر ما رواه جماعة وهم عشرة مثلا، عن جماعة ويستحيل تواطئهم على الكذب وأسندوه إلى شيء محسوس فيقولون متى جاء شرطهم بهذا العدد)، فإنه يفيد اليقين ولا يحتاج إفادة اليقين إلى اكتسـاب أو إلى نظر واسـتدلال ولا إلى أثر القرائن فيه ولا يختلف العدد من مورد إلى مورد بل العدد شرطه واحد في جميع الموارد.. فهذا كلهع تفريع على طريقة من يقول إن إفادة القطع هنا إفادة ذاتية، ومن يقول إنها تقع بالإكتسـاب فإنه يجعل فيه مادة من تعدد الإختلاف وهم الذين صحّحوا أثر القرائن في إفادة التواتر.

(وكذلك ههنا قرائن تضـعف الظن الواقع بالأخبار حتى يكاد في بعض المواضـيع يقطع بكذبها؛ كمن أخبر بقتل ملك البلدة في السـوق ثم مر أهل السـوق ولم يتحدثوا بذلك. ومن هذا الجنس رد أبي حنيفة رحمه الله أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى من الأحكام).

وهذه الطريقة كما ترى أقرب إلى طريقة الفقهاء وأقرب إلى طريقة الشـريعة باعتبار ما يكون مفيد للقطع وما لا يفيد القطع ولا نقول إنها مطابقة لطريقة الفقهاء ولكنها أقرب لأحد طريقتي المتكلمين وهي أقرب من الطريقة السـابقة (الطريقة الغالية) ولذلك صـاروا يفسّـرون بعض كلام الأئمة بها فصار بعضـهم يتأول طريقة الشافعي عليها، وبعضـهم يتأول طريق أبي حنيفة كما يشـي ابن رشـد إليها هنا وهذا غير صـحيح، فإن طريقة هؤلاء مختلفة عن هذه الطريقة الكلامية.

(لأنه يرى أن حق ما تعم به البلوى أن ينقل نقلا مسـتفيضـا، وكذلك رد مالك لكثير من الأحاديث إذا لم يصحبها العمل...).

ينته أن يفيد اليقين في موضع ما بخبر الواحد بحسب ما يقترن بذلك من قرائن قلنا هذا وإن كان غير ممتنع فهو مما يقل وجوده ولعل ذلك يقع في حق شخص ما ونازلة ما.

ولتفاوت هذا الظن الواقع في النفس عند اقتران القرائن بأخبار الآحاد رأى بعضهم أن خبر الواحد قد يفيد اليقين.

ويلحق بخبر الواحد بعد التكلم في حده التكلم في جواز العمل به شرعا، والتكلم في شروط الناقلين له، والجرح والتعديل، وكيفية نقل الراوي عن مرويه.

- **الفصل الأول: في جواز العمل بخبر الواحد شرعا أما العمل بأخبار الآحاد فهو جائز عقلا وواقع شرعا.**

أما جواز وقوعه شرعا، فإنه غير ممتنع أن ينصب الله تعالى غلبة الظن علامة للحكم، كنصبه سائر الأشياء علامات.

وهذا موجود في كلام الأئمة سواء من أعيان الفقهاء كأبي حنيفة رحمه الله أو من أعيان المحدّثين كمالك وأحمد من أنهم ربما تركوا الحديث المفرد في باب له اختصاصه ولهذا يدعون (أي كبار المحدثين) من حديث الثقة ما بان لهم أن روايته معلولة وربما تجوّزوا في قبول خبر دونه في الدرجة عندهم لما يصاحب روايته كالصدوق مثلا ومن دون الصدوق أحيانا لما يصاحب روايته من الشواهد المصدّقة لهذه الرواية أو المصححة لها ولهذا ترك الإمام أحمد رحمه الله العمل ببعض الروايات المفردة وتعلم أنه ورد حتى في الصحاح كصحيح مسلم مع أنه من أصح الكتب في الرواية وأصح الكتب بعد البخاري ومع ذلك فيه أحرف وروايات تركها كبار المحدثين كتركهم رواية ابن عباس في صلاة الكسوف مثلا والرواية من حيث ظاهر السند متصلة إلى ابن عباس، وكتركهم أيضا لحديث ابن عباس في الطلاق وتركهم لحديث أبي هررة في خلق التربة: «خلق الله التربة يوم السبت...» وتركهم لرواية في حديث ابن عباس: «هم الذين لا يرقون ولا يسترقون» فتركوا حرف: «لا يرقون».

فهذا يكون من باب الشذوذ عند المحدّثين أو هو ما اصطلح عليه عند أهل الحديث بالشذوذ أو من باب الإعلال الذي هو أخص من وجه من اسم الشذوذ وإن كان أعم منه من جهة التطبيقات.

وعلى هذا يتصور القضاء بالشهود، والحكم بالفتوى، واستقبال الكعبة إذا لم تعاين.

وقد رأى بعضهم أن نصب غلبة الظن علامة للحكم في الشرع واجب عقلا، ولولا ذلك لسقطت أكثر الأحكام عن من لم يشافه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقول أبي حامد إن هذا ليس بقوي لأن لقائل أن يقول تسقط الأحكام في حق من لم يبلغه تواترها كما تسقط في حق من لم يسمع بالشرع ولا تواتر عنده، فليس عندي بمرضي.

لأن انطواء الشرع نادر وقليل جدا حتى لا يكاد يقع هذا مع تطاول الزمان، بل باضطرار وقع نقله إلى جميع المعمورة تواترا.

وإنما يشبه أن يقع مثل هذا في أول الإسلام، وليس كذلك العمل بأخبار الآحاد، لأنه ليس من ضرورة كل خبر أن ينقل تواترا، فلو اشترط في العمل به التواتر لأدى ذلك إلى تعطيل أكثر الأحكام عن أكثر المكلفين.

وبالجملة لو لم يجب القضاء بالشهود والأيمان والحكم بالاجتهاد لما كان سبيل إلى رد المظالم والأخذ بالحقوق.

وقد يستدل أيضا على وقوعه شرعا بإجماع الصحابة على العمل به، وتوقفهم في بعض الأخبار إنما كان اجتهادا منهم في طرقها.

وإنفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاة إلى البلاد، وتكليف الناس تصديقهم، مما يقطع (به) على وقوعه شرعا. فأما قول الله عزوجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] فرأى بعضهم أنها قاطعة في العمل بأخبار الآحاد إذ طائفة تقع على النفر اليسير الذين لا يحصل اليقين بقولهم وأبو حامد يرى أنها ليست بقاطعة إلا في وجوب الإنذار قال: وليس يلزم من وجوبه عليهم وجوب العمل به كما يجب على الشاهد الواحد إذ الشهادة لا يعمل بها وقال وبمثل هذا الاعتراض يضعف التمسك بقوله عز وجل ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى﴾ [البقرة: ١٥٩] وبقوله «نضر الله أمرءا سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها» الحديث، وهذا القول منه لا معنى له لأنه ما فائدة وجوب الإنذار

إذا لم يجب العمل بنقلهم وليس يشبه هذا الشاهد فإنه إنما وجب عليه أداء الشهادة رجاء أن يأتي من عنده مثل شهادته فيقع العمل بها.

اللهم إلا أن يقول القائل عسى إن وجد الإنذار إنما لزم الآحاد ليتكثروا حتى يقع العلم الضروري بقولهم لكن هذا ينكسر مما تقدم من أن ذلك كان يؤدي إلى تعطيل أكثر الأحكام وإنما يشبه أن يظن أن الآية ليست بقاطعة ولا نصا في العمل بأخبار الآحاد من جهة أن الطائفة اسم يقع على النفر اليسير والعدد الكثير الذي يمكن أن يقع على اليقين بقولهم بدليل قوله: «لا تزال طائفة من أمتي» الحديث.

لكن الآية أظهر في أنه ليس المراد بالطائفة ههنا من يحصل العلم بنقلهم.

- الفصل الثاني: في شروط الراوي وصفته –.

وإذ قد ثبت العمل بخبر الواحد فلا بد من ذكر الشروط التي يقبل بها ويجب العمل به إذ ليس كل خبر يجب العمل به.

فأولها أن خبر الواحد يعمل به وإن لم يعمل بشهادته لأن اشتراط العدد إذا ثبت العمل به مما يجب على مدعي ذلك إثباته شرعا ولا يصح في مثل هذا حمله على الشهادة قياسا.

واستظهار الصحابة رضي الله عنهم بالعدد في واقعتين أو ثلاث فذلك اجتهاد منهم لأحوال خاصة بتلك النوازل وبالجملة فاشتراط العدد ليس بشرط عندنا.

- وأول الشروط: أنا لا نقبل خبر الصبي لأنه لا يخاف الله، فلا نأمن عليه الكذب.

وأما إذا كان طفلا عند السماع، ثم نقل الحديث بعد بلوغه، فهو مقبول بدليل إجماع الصحابة على العمل بالأحاديث من غير فرق بين من سمع في الصغر أو بعد البلوغ.

وقول من قال تقبل شهادة الصبيان في الجنايات التي تقع بينهم، فإنما حمله على ذلك الاستدلال بالقرائن لكثرتهم، ولذلك اشترط في شهادتهم قبل أن يتفرقوا.

- ومن الشروط أن يكون ضابطا، فإن من كان مغفلا يقع منه في الأكثر الغلط.

- وأما كونه مسلما فلا خلاف في اشتراطه ذلك، لأن الكافر لا تقبل روايته لأنه متهم في الدين.

وإن كانت تقبل شهادة بعضهم على بعضهم عند أبي حنيفة، فلا مخالف في رد روايته، وبالجملة فالاعتماد في ردها على الإجماع.

- وأما اشتراط العدالة فغير مختلف فيه، لكن ما يدل عليه اسمها مختلف فيه فذهب قوم وهم الأكثرون أن العدالة "حالة في النفس يلزم عنها اجتناب ما نهي عنه في الشرع نهي تحريم أو نهي كراهة وإتيان ما أمر به في الشرع أمر وجوب أو أمر ندب من غير أن يخل بذلك" وبالجملة فيشترط فيه تجنب كل ما يقدح في دينه مما لا يمتنع عليه الكذب مع إتيانه وهذا يختلف بحسب نظر المجتهدين ولكن لا خلاف في أنه لا تشترط فيه العصمة كما لا يكفي في ذلك اجتناب الكبائر وذهب قوم إلى أن عدالة عبارة عن إظهار الإسلام مع أنه لا يعلم فاسقا دون بحث عن سيرته وسريرته أما أصحاب المذهب الأول فاحتجوا بأن قالو كما أن المجهول الكفر لا يجوز نقله كذلك المجهول الفسق ولأولئك أن يقولوا إن المجهول الكفر ليس تعرف منه حالة يغلب بها على الظن حسن الثقة به وليس كذلك المعروف من إظهار الإسلام، وقد احتجوا أيضا لذلك برد الصحابة أخبار المجاهيل كرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس ورد علي قول الأشجعي وما ظهر من طلب رسول الله العدالة والثقة فيمن كان ينفده إلى البلاد وأما ما احتج به أهل الفرقة الثانية فقبوله شهادة الأعرابي في رؤية الهلال مع أنه لم يعرف منه إلا الإسلام ولأولئك ألا يسلموا أنه كان مجهولا عند الله واحتجوا أيضا بأن الصحابة قبلوا قول من لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالإسلام.

وبالجملة فقد احتج كل فريق منهم بحجج، وهي وإن كانت ظاهرة بحسب دعواه فهي مع هذا محتملة للتأويل والمسألة اجتهادية لا قطعية.

وبالجملة فالمقصود فيما يظهر من العدالة إنما هو غلبة الظن بالصدق وذلك يختلف بحسب اختلا ف قرائن الأحوال.

فينبغي إذن فيما لم ينصب الشرع فيه علامة محدودة بطريق قطعي لغلبة الظن بالصدق ألا نحد فيها حدا بل يوكل ذلك إلى نظر المجتهدين، فإنه رب مجتهد تجتمع عنده قرائن يغلب بها على ظنه صدق إنسان ما ليس تجتمع لإنسان آخر.

وأما الفاسق المتأول وهو الذي لا يعرف فسق نفسه فقد اختلفوا فيه.

فمن رأى أن الفسق إنما يمنع القبول للتهمة فلا يتصرف عنده رده إلا أن يكونوا فسقه في إجازة الكذب.

ومن رأى أن الفسق بنفسه هادم للقبول لموضع التهمة أجاز شهادة بعضهم على بعض والأول مذهب الشافعي والثاني مذهب القاضي.

ويشبه أن يكون مذهب الشافعي أقيس ويشهد له قبول الصحابة رضي الله عنهم أخبار الخوارج.

والفاسق المتأول ربما علم فسقه بدليل قطعي وربما علم فسقه بدليل ظني.

وينبغي أن يكون قبول رواية من علم فسقه بدليل ظني أولى ولذلك يقول الشافعي أفسق الحنفي الشارب للنبيذ ولا أرد شهادته.

فهذه هي الأشياء التي تشترط في الراوي وأما الأشياء التي يقع بها الترجيح فتكاد لاتتناهى...[١].

---

(١) (فأما خبر الآحاد بحسب ما حد في هذه الصناعة فهو مما لم ينته أن يفيد اليقين في موضع ما بخبر الواحد بحسب ما يقترن بذلك من قرائن قلنا هذا وإن كان غير ممتنع فهو مما يقل وجوده ولعل ذلك يقع في حق شخص ما ونازلة ما. ولتفاوت هذا الظن الواقع في النفس عند اقتران القرائن بأخبار الآحاد رأى بعضهم أن خبر الواحد قد يفيد اليقين. ويلحق بخبر الواحد بعد التكلم في حده التكلم في جواز العمل به شرعا، والتكلم في شروط الناقلين له، والجرح والتعديل، وكيفية نقل الراوي عن مرويه).

فيما ذكره أبو الوليد في مسألة الخبر الواحد وهل يفيد العلم أو لا يفيد العلم فالذي غلب على تقرير المتكلمين ومن لخّص عنهم في هذ المسائل وتعرف أن أبا الوليد لخّص في جمهور كلامه عن صاحب المستفصى أب يحامد الغزالي يقولون: إن خبر الواحد يفيد الظن.

وهذا الأصل في التقسيم بل أساس تقسيم السنة إلى تواتر وآحاد إنما بني لهذا المعنى فإذا تحقّق أن المتواتر يفيد العلم فيكون حجة في مسائل الأصول وأن الآحاد لا يفيد إلا الظن.

وإلا فلو عاد الآحاد تفيد العلم كما يفيد المتواتر العلم ما أصبح التقسيم إلا تقسيما رياضيا من جهة عدد الرواة وذهبت نتيجته التي كانت مقصودة عند أصحابه.

ولكن لما كان المتكلمون الأوائل الذين أسّسوا هذه النظرية في انتسابهم غير منتسبين إلى السنة والجماعة (أعني المعتزلة) وغير متصفين بكثير من فقه أهل السنة والجماعة أو مصاحبين له لم يكن لديهم تردد في هذه المسألة من أن خبر الآحاد لا يفيد إلا الظن.

فلما جائت المدارس الكلامية المنتسبة للسنة والجماعة وكذلكم التي دخلت في فقه الأئمة وبخاصة فقه الإمام الشافعي وفقه الإمام مالك وفقه الإمام أبي حنيفة ومن تأثّر بهم من فقهاء مذهب الإمام أحمد لهذه النسبة للسنة والجماعة ولمداخلتهم الفقهية للفقهاء وكون من يتكلم في هذه المسائل هم فقهاء في مذاهب أئمتهم كأبي حامد مثلا فإنه فقيه من كبار فقهاء الشافعية وغيره كذلك ممن كتب في علم الكلام وعلم النظر أو في علم أصول الفقه على هذه الطرق: أصبحوا فيما يطبّقونه في الشريعة كتطبيق يتردّدون في طرد مسألة ظنّية خبر الآحاد للأصول التي استفادوها من مدرسة الشافعي كمدرسة فقهية أو مدرسة أبي حنيفة أو مالك أو أحمد فأثرت في تخفيف النظرة الكلامية التي كانت غالية لدى علماء المعتزلة ولا سيما أن في أصحابهم (الشافعية) من هو محدث من اهل الحديث فهذا التداخل العلمي فيما بينهم أثّر في اجتهادهم، ومن هنا جاء كثير منهم يقيّدون مسألة الظن ويتكلمون عن مسألة أنه قد يفيد العلم بالقرائن التي تحتف به ويبحثون هذه المسألة على هذه الصفة.

وجاء من المتأخرين من الفقهاء في مذهب الإمام أحمد كالعلامة بن القيم رحمه الله وبحث هذه المسألة بحثا مطوّلا وهي مسألة أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن وصار ينظّر العلامة بن القيم تنظيرا مطوّلا ووفيما يظهر أن أن المسألة لا تعالج كفرع وإنما ينظر إليها من أصلها فما هو العلم المسمّى في القران؟ وما هو العلم الذي يجب اتباعه بحسب أمر الكتاب وأمر السنة؟ وما هي الدرجة من الظن التي ذمّت في القران في مثل قول الله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]؟ وما هو الهدى الذي أمر الله باتباعه؟ هذه أولى من أن تجعل مسألتها ظناً ولكنها تنتقل إلى علم فيجعل الظن هنا مقابلا للعلم بل يقال إن هذا علم

ولكنه علم بدجة والمستفيض مما يسمى تواتر أيضا بدرجة فهذا علم وهذا علم ولا يصح الإعتبار لأحكام الشريعة إلا لدرجة من العلم لأن الله أمر بالعلم في كل الموارد الشرعية فهي معتبرة ببلوغ العلم وحكم العلم فهذا هو النظر الأظهر في هذه المسألة.

(الفصل الأول: في جواز العمل بخبر الواحد شرعا أما العمل بأخبار الآحاد فهو جائز عقلا وواقع شرعا. أما جواز وقوعه شرعا، فإنه غير ممتنع أن ينصب الله تعالى غلبة الظن علامة للحكم، كنصبه سائر الأشياء علامات).

فانظر إلى أن ابن رشد لكونه فقيها من فقهاء المالكية كما هو معروف أشار إلى أن المقصود بالظن في خبر الآحاد أو الظن الذي هو نتيجة الخب راولاحد هو: غلبة الظن.

ولها قال: شرعا سائغ فإنه لا يمتنع أن الله ينصب غلبة الظن أمارة أو دليلا على الحكم.

فإذن مقصوده بما يفيده خبر الواحد أنه يفيد غلبة الظن وهذه الغلبة من الظن تسمّى وجها من العلم.

(وعلى هذا يتصور القضاء بالشهود، والحكم بالفتوى، واستقبال الكعبة إذا لم تعاين. وقد رأى بعضهم أن نصب غلبة الظن علامة للحكم في الشرع واجب عقلا، ولولا ذلك لسقطت أكثر الأحكام عن من لم يشافه رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقول أبي حامد إن هذا ليس بقوي لأن لقائل أن يقول تسقط الأحكام في حق من لم يبلغه تواترها كما تسقط في حق من لم يسمع بالشرع ولا تواتر عنده، فليس عندي بمرضي. لأن انطواء الشرع نادر وقليل جدا حتى لا يكاد يقع هذا مع تطاول الزمان، بل باضطرار وقع نقله إلى جميع المعمورة تواترا. وإنما يشبه أن يقع مثل هذا في أول الإسلام، وليس كذلك العمل بأخبار الآحاد، لأنه ليس من ضرورة كل خبر أن ينقل تواترا، فلو اشترط في العمل به التواتر لأدى ذلك إلى تعطيل أكثر الأحكام عن أكثر المكلفين. وبالجملة لو لم يجب القضاء بالشهود والأيمان والحكم بالاجتهاد لما كان سبيل إلى رد المظالم والأخذ بالحقوق).

فيقول أبو الوليد لو تعطّل العمل بخبر الآحاد لتعطّلت كثير من الأحكام الشرعية وهذا وجيه من جهة النتيجة الذي سموا به المتواتر والآحاد ولكن البحث هنا ليس في تسميته بخبر الآحاد فهذا اصطلاح واسع لكن البحث في هذه النتيجة أنه يفيد الظن وهل الظن يعمل به أولا يعمل به؟ فهذا اسم في حقيقته اسم طارئ ولا تجد أنه في الإبتداء -مع أن اسم الظن ذكر

وهو من مفردات اللغة المعروفة وذكر في القران في غير مورد في أمر الله المؤمنين باجتناب كثير من الظن فيما بينهم وفي ذكره لحال الكفار بأنهم يتبعون الظن ومع ذلك ما- سمي وجه من الحق او وجه من العلم الشرعي وحتى الفقه في دين الله ظنا.

فالإشكال هو في ترتيب مسألة الظن ثم طرح السؤال بعد ذلك هل الظن يعتبر في الأحكام الشرعية أو لا يعتبر في الأحكام الشرعية.

وقد يستدل أيضا على وقوعه شرعا بإجماع الصحابة على العمل به، وتوقفهم في بعض الأخبار إنما كان اجتهادا منهم في طرقها. وإنفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاة إلى البلاد، وتكليف الناس تصديقهم، مما يقطع (به) على وقوعه شرعا.

فأما قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] فرأى بعضهم أنها قاطعة في العمل بأخبار الآحاد إذ طائفة تقع على النفر اليسير الذين لا يحصل اليقين بقولهم وأبو حامد يرى أنها ليست بقاطعة إلا في وجوب الإنذار قال: وليس يلزم من وجوبه عليهم وجوب العمل به كما يجب على الشاهد الواحد إذ الشهادة لا يعمل بها وقال وبمثل هذا الاعتراض يضعف التمسك بقوله عز وجل ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى﴾ [البقرة: ١٥٩] وبقوله «نضر الله أمرءا سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها» الحديث) بل هذه الآية على خلاف طريقة أبي حامد التي أشار إليها المصنف فهذه الآية دليل على العمل بخبر الآحاد وأبلغ من ذلك فعل النبي صلّى الله عليه وسلّم التفصيلي فإن الآية فيها قدر من الإجمال فإنه قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فإنه قد ينازع في عدد هذه الطائفة التي ذكرت في الآية ولكن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث آحاد أصحابه إلى القومن العرب وغير العرب يدعونهم ويحملون كتابه عليه الصلاة والسلام بما يتضمنه من الدعوة إلى الإسلام، فهذا خبر إنما حدّث به واحد ومع ذلك قامت الحجة عليهم وقام موجب الرسالة وموجب الشريعة عليهم فدلّ على أن ما سلّمّ في الإصطلاح بخبر الآحاد لا يطّرد فيه هذا القول الي أشار النظار إليه من جهة أنه لا يفيد العلم وإنما يفيد الظن فإنه لا يقع أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام الحجة عل بأولائك القوم بمجرد ظن يبلغهم.

(وهذا القول منه لا معنى له لأنه ما فائدة وجوب الإنذار إذا لم يجب العمل بنقلهم وليس يشبه هذا الشاهد فإنه إنما وجب عليه أداء الشهادة رجاء أن يأتي من عنده مثل شهادته فيقع العمل بها. اللهم إلا أن يقول القائل عسى إن وجد الإنذار إنما لزم الآحاد ليتكثروا حتى يقع العلم الضروري بقولهم لكن هذا ينكسر مما تقدم من أن ذلك كان يؤدي إلى تعطيل أكثر الأحكام وإنما يشبه أن يظن أن الآية ليست بقاطعة ولا نصا في العمل بأخبار الآحاد من جهة أن الطائفة اسم يقع على النفر اليسير والعدد الكثير الذي يمكن أن يقع على اليقين بقولهم بدليل قوله«لا تزال طائفة من أمتي» الحديث)، وهذا ما أشير إليه سابقا.

(لكن الآية أظهر في أنه ليس المراد بالطائفة ههنا من يحصل العلم بنقلهم).

(الفصل الثاني: في شروط الراوي وصفته).

هذه مباحث بحثها الأصوليون في كتبهم مع أن تحقيقها في كتب علوم الحديث فهي من صنعة المحدثين ولكن الأصوليين لخّصوا فيها تلخيصا من كلام أهل الحديث فهو مما دخل على علم الأصول استتماما لعلم الأصول لما كان متحدّثا عن السنة وروايتها وتقسيمها فأرادوا استتمام هذا المعنى فتكلموا عن صفة الراوي وأحكام الرواية كما أن أهل الحديث في علومهم ولا سيما المتأخرون منهم أو بخاصّة المتأخرون منهم لما كتبوا في علوم الحديث أخذوا بعضا مما قرّره علماء الكلام من الأاصوليين لمناسبته أو اشتراكه مع علوم الحديث فهذا مستفاد من كتب علوم الحديث كما أن كلام المتأخرين من أهل الحديث في تقسيمهم للرواية إلى متواتر وآحاد كما هو معروف فهو مستفاد من كلام المتكلمين في كتبهم في أصول الفقه فبين هذه العلوم هذا الإشتراك من هذا المعنى.

(وإذ قد ثبت العمل بخبر الواحد فلا بد من ذكر الشروط التي يقبل بها ويجب العمل به إذ ليس كل خبر يجب العمل به.

فأولها: أن خبر الواحد يعمل به وإن لم يعمل بشهادته لأن اشتراط العدد إذا ثبت العمل به مما يجب على مدعي ذلك إثباته شرعا ولا يصح في مثل هذا حمله على الشهادة قياسا. واستظهار الصحابة رضي الله عنهم بالعدد في واقعتين أو ثلاث فذلك اجتهاد منهم لأحوال خاصة بتلك النوازل وبالجملة فاشتراط العدد ليس بشرط عندنا).

ولا يظهر في فعل الصحابة رضي الله عنهم أن أحدا من الصحابة لم يقب لرواية صحابي آخر ردّا منه لهذه الرواية لعدم وجود من يوافقه على هذه الرواية فهذا ليس له مثال منضبط من أن الصحابة يردون رواية بعضهم لتفرّده بروايتها إنما يقع مثل هذا في مسائل الشورى في الإجتهاد فهم يسألون غيرهم لتعبير وحه من الإجتهاد لما تكون المسألة محتملة من جهة الإجتهاد إلى أكثر من وجه وإلا فلا يعرف أن صحابي لا عمر ولا غير عمر رضي الله عنهم قد ردّ خبر واحد من الصحابة يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم لكونه متفرّدا حتى عائشة رضي الله عنها لما تكلمت في رواية ابن عمر ما تكلمت فيها من جهة تفرّده بل ظنت أنه أخطأ في الرواية لما قالت: وهل ابن عمر.

لما حدّث ابن عمر بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الميّت يعذّب ببكاء أهل عليه» فقالت وهل ابن عمر فهذا ليس لكونه تفرّد وإنما ظنت أن عبدالله بن عمر سبق فهمه لنقل الحديث فلم يكن هذا من مذهب عائشة أو من طريقتها رضي الله عنها مع أنه كنتيجة بعد ذلك أن هذه الرواية لك يتفرّد بها ابن عمر ولم يهل ابن عمر أي لم يخطئ ولم يسبق فهمه وما ذكرته عائشة رضي الله عنها رواية أن النب يصلى الله عليه وسلم ذكر له يهودية يبكون عليه فقال: «إنهم ليبكون عليها وإنها تعذّب في قبرها» فهذه رواية منفكّة عما ذكره ابن عمر وليس بين هذا وبين هذا اختلاف ولا تعارض مع القران في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤]. أي فمراجعات عمر هي من جنس مراجعات عمر في زمن النبوة لما كان يراجع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الرواية: "فخلهم يعملون.. " إلخ.

فلم تقع مذهبا لعمر ولا لعائشة أنهم كانوا يردّون رواية الواحد.

(........... وأما اشتراط العدالة فغير مختلف فيه، لكن ما يدل عليه اسمها مختلف فيه فذهب قوم وهم الأكثرون أن العدالة "حالة في النفس يلزم عنها اجتناب ما نهي عنه في الشرع نهي تحريم أو نهي كراهة وإتيان ما أمر به في الشرع أمر وجوب أو أمر ندب من غير أن يخل بذلك" وبالجملة فيشترط فيه تجنب كل ما يقدح في دينه مما لا يمتنع عليه الكذب مع إتيانه وهذا يختلف بحسب نظر المجتهدين ولكن لا خلاف في أنه لا تشترط فيه العصمة كما لا يكفي في ذلك اجتناب الكبائر وذهب قوم إلى أن عدالة عبارة عن إظهار الإسلام مع أنه لا يعلم فاسقا دون بحث عن سيرته وسريرته).

حاول أبو الوليد بن رشد أن يخلّص القول في اشتراط العدالة من طوائف من تكلّم عنها وجاء كلامه مناسبا في جملته إلا أنه في الأخير قا لقولا فيه درجة من التمانع لما ذكر أنه لا يكفي في كونه عدلا: اجتنابه للكبائر.

فإنه لو تحقّق اجتنابه للكبائر فالكبائر تأتي على معنى ترك المنهي عنه وعلى عدم ترك المأمور به لأن من ترك المأمور به كالصيام مثلا فنقول إنه قد فعل كبيرة ومن شرب الخمر كمنهي عنه فنقول إنه فعل كبيرة فإذا تحقق اجتنابه للكبائر فإنه عدل في دينه وإنما لم يشر إلى ما يشير إليه كثير من أهل الحديث ومن لخّص عنهم من الأصوليين وهو ما يتعلق بالمروئة فبعضهم يقول إن العدالة هي: "استقامة الدين والمروئة" فيجعلون للمروئة قدر من اشتراط قبول عدالته فإشارته إلى أن هذه مختلفة بين المجتهدين مما يقدّرونه من أن هذه كبيرة أو ليست كبيرة أو يخرم العدالة أو لا يخرم العدالة في جملته وجيه لكنه لما جاء إلى قوله أنه لا يكفي اجتنابه للكبائر فهذا ليس على قاعدة صحيحة لأنه إذا تحقق اجتنابه للكبائر فقد استقامت عدالته من جهة الديانة إلا ما قد يستثنى من مسألة كلامهم في المروئة.

(أما أصحاب المذهب الأول فاحتجوا بأن قالو كما أن المجهول الكفر لا يجوز نقله كذلك المجهول الفسق ولأولئك أن يقولوا إن المجهول الكفر ليس تعرف منه حالة يغلب بها على الظن حسن الثقة به وليس كذلك المعروف من إظهار الإسلام، وقد احتجوا أيضا لذلك برد الصحابة أخبار المجاهيل كرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس ورد علي قول الأشجعي وما ظهر من طلب رسول الله العدالة والثقة فيمن كان ينفده إلى البلاد).

وعلى كل حال ففعل عمر رضي الله عنه لا يقال إنه مذهب للصحابة بل كان هذا اجتهاد لعمر في مسألة معيّنة.

فلا يصح أن يكون مذهبا للصحابة ولا حتى مذهبا لعمر إنما رأى عمر في رواية فاطمة بنت قيس ما يخالف القران عنده وما يخالف السنة عنده ولهذا قال: لا ندع كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيت.

فما كان هذا عند عمر على مذهب يطّرد عنده أنه يراجع في رواية الواحد من الصحابة أو لصفة الجهالة بل هي معروفة عند عمر، ولم يطعن عمر من جهة عدالتها وإنما خشي أن يكون سبق فهمها في نقلها عن النبي صلى الله عليه وسلم مثلما قالت عائشة في عبدالله بن

- **الفصل الثالث: في الجرح والتعديل فيه أربعة فصول:**

⇐ الفصل الأول: اشترط قوم العدد في المزكي قياساعلى الشهادة وبعض لم يشترطه قياسا على قبول رواية العدل وهو الأظهر.

⇐ الفصل الثاني: في ذكر سبب الجرح والتعديل.

قال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل.

إذ قد يرى واحد جرحة ما لا يراه الآخر.

وأما العدالة فليس لها إلا سبب واحد.

ورأى قوم نقيض هذا لتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر.

وقال القاضي لا يجب ذكر السبب فيهما تعويلا على المزكي.

عمر فما كان هذا من سبب جهل الحال كما يشير المصنف فليس عمر يتكلم عن فاطمة بنت قيس من جهة جهل حالها.

(..... وأما الفاسق المتأول وهو الذي لا يعرف فسق نفسه فقد اختلفوا فيه).

فجعل عدم قبول رواية الفاسق: تهمته بالكذب قال: فإذا كان متأولا في فسقه فهذه التهمة في حقه تكون منتفية.

(فمن رأى أن الفسق إنما يمنع القبول للتهمة فلا يتصرف عنده رده إلا أن يكونوا فسقه في إجازة الكذب ومن رأى أن الفسق بنفسه هادم للقبول لموضع التهمة أجاز شهادة بعضهم على بعض والأول مذهب الشافعي والثاني مذهب القاضي).

والقاضي إذا أطلقه في كتابه يقصد به القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني تبعا لمن لخّص عنه وهو صاحب المستصفى.

(ويشبه أن يكون مذهب الشافعي أقيس ويشهد له قبول الصحابة رضي الله عنهم أخبار الخوارج. والفاسق المتأول ربما علم فسقه بدليل قطعي وربما علم فسقه بدليل ظني. وينبغي أن يكون قبول رواية من علم فسقه بدليل ظني أولى ولذلك يقول الشافعي أفسق الحنفي الشارب للنبيذ ولا أرد شهادته. فهذه هي الأشياء التي تشترط في الراوي وأما الأشياء التي يقع بها الترجيح فتكاد لاتتناهى..).

وقال قوم لابد من ذكر السبب فيهما جميعا وهو الأحوط عندي إذ العدالة والتجريح مختلف فيهما كما تقدم.

وأما إذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح هو المقدم لأنه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل إلا أن يكون يعنى تشـــخيص ما أثبته الجارح فحينئذ يتعارض الجرح والتعديل.

⇐ الفصل الثالث: في نفس التزكية والتعديل.

وذلك يتصـــور وقوعه على أربعة أنحاء: إما بالقبول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته.

وأعلاها صريح القول بتعريف وجه عدالته ودون ذلك أن يروي عنه خبرا.

وهذا إنما يصـح علي رأي من يكفي عنده في التعديل نفس التزكية هذا إذا فهم من حالة التجريح عن الثقات عنده وأما العمل بالخبر فليس بتعديل إذ قد يمكن أن يعمل بدليل آخر إلا إن علمنا أنه عمل بذلك الخبر من طريق ذلك الناقل.

وهذا أيضا على رأي من لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل.

وأما الحكم بشهادته فذلك أقوى من تزكيته.

وأما تركه الحكم بشـهادته أو خبره فليس جرحا، إذ قد يتوقف في شـهادة العبد أو روايته سبب آخر فهو كالجرح المطلق.

⇐ الفصل الرابع: في تعديل الصحابة رضي الله عنهم.

والذي عليه جماهير الأمة والمعتمد عليهم أن عدالتهم مقطوع بها بتعديل الله جل وعز لهم وتعديل رسوله في غير ما آية من كتاب الله جل وعز ما حديث عنه.

وقد ذهبت طوائف من الخوارج والمعتزلة والقدرية وبالجملة أهل البدع والزيغ إلى رد شهادتهم وروايتهم بعد ما شجر بينهم الشتات وظهرت الحروب بينهم والخصومات، وذلك عند أهل السـنة محمول على أن كل مجتهد إما غير مأثوم وإما مصـيب بحسـب الرأيين.

وذهب قوم من أهل السنة أن قتلة عثمان مخطئون قطعا، لكن جهلوا خطأهم، وكانوا متأولين.

والفاسق المتأول لا ترد شهادته على رأي الأكثر.

وقد بقي علينا من القول في الخبر الواحد القول في كيفية نقل الراوي عن مرويه، وذلك يتصور وقوعه على خمس مراتب[1]:

---

(١) (الفصل الثالث: في الجرح والتعديل فيه أربعة فصول:

الفصل الأول: اشترط قوم العدد في المزكي قياسا على الشهادة وبعض لم يشترطه قياسا على قبول رواية العدل وهو الأظهر.

الفصل الثاني: في ذكر سبب الجرح والتعديل.

قال الشافعي: يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل. إذ قد يرى واحد جرحة ما لا يراه الآخر. وأما العدالة فليس لها إلا سبب واحد. ورأى قوم نقيض هذا لتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر. وقال القاضي لا يجب ذكر السبب فيهما تعويلا على المزكي. وقال قوم لابد من ذكر السبب فيهما جميعا وهو الأحوط عندي إذ العدالة والتجريح مختلف فيهما كما تقدم.

وأما إذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح هو المقدم لأنه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل إلا أن يكون يعني تشخيص ما أثبته الجارح فحينئذ يتعارض الجرح والتعديل.

الفصل الثالث: في نفس التزكية والتعديل.

وذلك يتصور وقوعه على أربعة أنحاء: إما بالقبول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته. وأعلاها صريح القول بتعريف وجه عدالته ودون ذلك أن يروي عنه خبرا. وهذا إنما يصح على رأي من يكفي عنده في التعديل نفس التزكية هذا إذا فهم من حالة التجريح عن الثقات عنده وأما العمل بالخبر فليس بتعديل إذ قد يمكن أن يعمل بدليل آخر إلا إن علمنا أنه عمل بذلك الخبر من طريق ذلك الناقل. وهذا أيضا على رأي من لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل. وأما الحكم بشهادته فذلك أقوى من تزكيته. وأما تركه الحكم بشهادته أو خبره فليس جرحا، إذ قد يتوقف في شهادة العبد أو روايته سبب آخر فهو كالجرح المطلق.

الفصل الرابع: في تعديل الصحابة رضي الله عنهم).

هذه مسائل التي ذكرها المصنّف إنما ذكرها تبعا لطريقة كثير من أهل الأصول إذا ذكروا دليل السنة النبوية في دلائل الأصول التي هي الكتاب والسنة والإجماع فإذا أتوا لمسائل السنة فصّلوا في مسائل وأخذوا بكلام بعض أصحابهم من حفاظ الحديث هذه المباحث وهذه المباحث ما

ذكره علماء الأصـــول فيها ليس تام التحقيق بل تمام تحقيقها ينظر في كتب الحديث في طرق المتقدمين من أهل الحديث ولذلك يقع في كلام الأصـوليين أنهم إذا ذكروها ذكرها على وجه من التفصـــيل الذي يطلقونه فهل لابد من تفســـير الجرح أو لابد من تفســـيرها معا إذا تعارضـا؟.. ويطلقون في هذه مذاهب بين المتكلمين مع أن هذا من صـنعة أهل الحديث وفي الجملة أن هذه المسائل لا يطّرد فيها إطلاق فإن مسائل الجرح والتعديل عند المحدثين لا يطرد فيها إطلاق بأحد هذه الأوجه ولذلكم ذكرها في كتب الأصـول على سـبيل التتمة لمباحثهم وإلا فللتحقيق فلابد من نظرها في كتب علوم الحديث.

(الفصل الرابع: في تعديل الصحابة رضي الله عنهم. والذي عليه جماهير الأمة والمعتمد عليهم أن عدالتهم مقطوع بها بتعديل الله جل وعز لهم وتعديل رســوله في غير ما آية من كتاب الله جل وعز ما حديث عنه).

هذا هو المعتبر أن الصـحابة يعلم عدالتهم بما ذكر في القران وبحال النبي صلى الله عليه وسلم وبحال الصحابة تكون عدالتهم ثابتة في الكتاب والسنة والإجماع قال الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَـارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَـانٍ رَضِـيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُـوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] فهذا تعديل للصـحابة رضي الله تعالى عنهم وغير ذلك في كتاب الله مما يدل على عدالة صـحابة النب يوجاء في سنة النبي ما يدل على ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تسبّوا أصحابي فوالذي نفس محمد بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصـــيفه» فهذا وإن كان قد خاطب به من هو من أصـــحابه إلا انه يدل على عدالة الصحابة وعلى فضلهم وهذا ما أجمع الصحابة عليه وأجمع عليه الأمة من بعدهم ولكن هذه العدالة لا تعني الغلو إلى القول بعصـمتهم أو عصـمة بعضـهم أو ما إلى ذلك حتى في دلائل علماء الأصـول لما تكلموا عن اتباع الخلفاء الراشـدين هل هو من الحجج الشـرعية صـارت مســألة خلاف بينهم فمنهم من يرى أن إجماع الخلفاء الراشـــدين يكوت حجة، ومنهم من يرى أنه لا يكون حجة.

وهي مســـألة محتملة قد لا يكون لها تطبيق ينفك عن دليل قول الخلفاء الراشـــدين ولكن المقصـود في هذا المقام أن عدالة الصـحابة هي عدالة على هذا المقام من الإقتصـاد من حفظ فضلهم وقبول روايتهم وعدم التفتيش في روايتهم إذا صحّت الأسانيد إليهم.. وهكذا.

وقد بقي علينا من القول في الخبر الواحد القول في كيفية نقل الراوي عن مرويه، وذلك يتصور وقوعه على خمس مراتب:

وقال ابن حزم رحمه الله بطرد قضية العدالة على بقية الصحابة إلى الآخرة لما قال إنهم مؤمنون في الدنيا جزم بأنهم في الآخرة من أهل الجنة دون النظر إلى شاهدة النبي صلى الله عليه وسلم أو تخصيص ذلك بالشهادة فقط بالجنة لكل واحد من الأعيان مع أن المشهور عند الأئمة أنهم خر هذه الأمة ويرجى لهم ما هو من رحمة الله وفضله وإنما الشهادة تخصّ فيمن سمّاه النب يكالعشرة وأما غيرهم فل ايسمى بعينه هذا على طريقة الأئمة المتقدمين وأبو محمد ابن حزم يقول أن كل صحابي يشهد له بعينه بالجنة لمقدمات استعملها في الإستدلال ومن أقواها عنده أن الله جل وعلا قال في كتابه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] ففسّر الذين سبقت لهم الحسنى بالصحابة فقال إن الصحابة سبقت لهم الحسنى من الله لأنهم أصحاب رسول الله وقد رضي الله عنهم... وهذا الترتيب فيه نظر لأنه رتّب مسأئل الثواب والجزاء على الطريقة التي يرتب عليها الأمر والنهي في التكليف وهذا ترتيب لا يتأتّى وإنما الآخر تدل على أنهم من أخص عباد الله رجاءً لهذا المقام.

(وقد ذهبت طوائف من الخوارج والمعتزلة والقدرية وبالجملة أهل البدع والزيغ إلى رد شهادتهم ورواياتهم بعد ما شجر بينهم الشتات وظهرت الحروب بينهم والخصومات، وذلك عند أهل السنة محمول على أن كل مجتهد إما غير مأثوم وإما مصيب بحسب الرأيين).

والمراد بأهل البدع هنا البدع المغلّظة وليس كل ما جاء بقول فيه بدعة أو صار على مقالة بدعية.

(وذهب قوم من أهل السنة أن قتلة عثمان مخطئون قطعا لكن جهلوا خطأهم وكانوا متأولين. والفاسق المتأول لا ترد شهادته على رأي الأكثر).

وقول ان الذي باشر قتل عثمان من الصحابة لم يثبت فلم يباشر قتل عثمان رضي الله عنه صحابي من الصحابة.

وفي الفتنة التي وقعت بين الصحابة لا يعلم أن صحابيا باشر قتل صحابي وإن كان قتل في حضرة من هو من الصحابة فهذا باب آخر.

- المرتبة الأولى: قراءة الشيخ عليه ليحدث عنه، وبذلك يصح قوله على الحقيقة حدثنا وأخبرنا وسمعته، وهي أعلى المراتب.
- المرتبة الثانية: أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت.

فهذا خالف فيه بعض أهل الظاهر، لكن عند الأكثر سكوته وإقراره إياه يتنزل منزلة قوله.

هذا إذا كان بحيث لا يخال سكوته لغفلة أو إكراه أو ما أشبه ذلك.

إلا أنهم اختلفوا هل يقول حدثنا مطلقا، أو سمعت فلانا.

والصحيح أنه لا يجوز، لأن ذلك كذب محض، إلا أن يعلم بقرينة حال منه أو تصريح أنه يريد بذلك القراءة على الشيخ.

- المرتبة الثالثة: الإجازة، وهو أن يقول أجيز لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من تعيين مسموعاتي.

ولا يجوز في مثل هذا إطلاق القول بحدثنا أو أخبارنا إلا تجوزا.

- المرتبة الرابعة: المناولة، وصورتها أن يقول الشيخ خذ هذا الكتاب وحدث به عني.

ومجرد المناولة دون اللفظ لا معنى له فهي زيادة تكلف، وهي في الحقيقة إجازة.

وهي وإن لم تفد معرفة عين الطريق الموصل، فهي تفيد معرفة صحة الخبر.

- المرتبة الخامسة: الاعتماد على الخط بأن يجد بخطه مكتوبا إني رويت عن فلان كذا وكذا.

فهذا لا يجوز أن يروى عنه لأن الخط يشتبه.

وأما إذا قال الشيخ: هذا خطي، قبل قوله، ولكن لا يروي عنه ما لم يأذن له بالقول أو بقرينة حال وأما إذا قال عدل: هذه نسخة صحيحة من كتاب البخاري فرأى فيها حدثنا، فليس له أن يروي عنه.

ولكن هل يلزمه العمل به، أما إذا كان مقلدا فعليه أن يسأل المجتهد ولا خلاف، وإن كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به، لأن أصحاب الرسولﷺ كانوا يحملون الصحف إلى البلاد، وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حامل الصحف.

ولكن على الجملة فلا ينبغي أن يروي إلا ما سمع بعد المعرفة، فإن الذي رواهم لم يشك في شيء مما أخذوه عنه، فإن شك في شيء تركت روايته.

وقد يتفرع عن هذا مسائل منها: إذا كان في مسموعاته حديث يغلب على ظنه أنه سمعه هل يجوز له أن يرويه؟ أما إذا شك فلا خلاف في أنه لا يجوز له، وأما إذا غلب على ظنه أنه سمعه فقد قال قوم يجوز أخذه عنه، لأن الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن، وهو بعيد، لأن غلبة الظن إنما تتصور في كون الشيخ صادقا.

وكذلك غلبة الظن في الشهادة إنما تتصور في حق الحاكم، وأما الشاهد فينبغي أن يشهد على القطع فيما القطع فيه ممكن، وكذلك الراوي ومنها إذا أنكر الشيخ الحديث إنكار جاحد قاطع بكذب الراوي فإنه لا يعمل به، ولكن لا يصير الراوي مجرحا، لأنهما عدلان تعارض قولهما.

وأما إذا أنكر إنكار متوقف فيعمل بالخبر، لأن الراوي جازم في أنه سمعه، والشيخ ليس هو قاطعا بتكذيبه وهما عدلان.

وذهب الكرخي إلى أن نسيان الشيخ الحديث يبطله، واحتج بأن الشيخ ليس يجب عليه العمل إذا رواه له العدل وهو لا يذكره، وهذا لا يتصور في الراوي، لأنه قاطع، وأما غيرهما فحالته بين حالتيهما.

ويشبه أن يكون أغلب على ظنه صدق الراوي للنسيان الغالب على الإنسان، مع أن الشيخ ليس بقاطع بكذبه.

وإلى هذا ذهب مالك والشافعي وجماهير المتكلمين، وهو يشبه عندهم شك الشيخ في زيادة في الحديث أو إعراب فيه.

- ومنها: إذا انفرد ثقة بزيادة في الحديث عن جماعة ثقات حفاظ فقيل: تقبل الزيادة، لأنه لو انفرد دونهم بحديث قبل.

وكذلك الزيادة.

وأنت تعلم أن الأمر ليس كذلك، لأن انفراده دونهم بزيادة، في حديث رووه، مع أنهم حفاظ قرينة تضعف الظن الواقع بالزيادة، وليس كذلك إذا انفرد بحديث دونهم، فلذلك رأى بعضهم ألا تقبل الزيادة، ورأى بعضهم أن تقبل، لكن ليس لهذه العلة التي

تقدمت بل لأن أولئك ليســـوا بقاطعين على نفي الزيادة، ويمكن أن يكونوادخلوا في المجلس وقد مضى من الحديث شيء، ويمكن أن يكونوا حاضرين ويفوت أسماعهم لشــاغل أو عارض وبالجملة فهي مســألة اجتهادية، ويتفاوت الظن فيها بحسـب نازلة نازلة وحديث حديث.

- **ومنها: نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ، فقوم أجازوه للعالم العارف بمواقع الخطاب، وقال قوم لا يجوز له إلا بإبدال القوم بما يرادفه ويســاويه في المعنى، كما نبدل القعود مثلا بالجلوس مما لا يشـــك في ترادفهما لا فيما يحتاج في ذلك إلى استدلال.**

وقد احتج الفريق الأول بالإجماع على جواز شـرح المعاني التي في الشـرع للعجم بلســـانهم، قالوا فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها أن يجوز بالعربية أولى وأحرى، ولم يفصـــلوا بين ما كان إبدال اللفظ بغيره بينا بنفســـه وبين ما يحتاج في ذلك إلى استدلال.

قالوا وكذلك كان سفراء رسول الله يبلغون أوامره إلى غير العرب[١].

---

(١) (وقد بقي علينا من القول في الخبر الواحد القول في كيفية نقل الراوي عن مرويه، **وذلك يتصور وقوعه على خمس مراتب:**

- **المرتبة الأولى:** قراءة الشـــيخ عليه ليحدث عنه، وبذلك يصـــح قوله على الحقيقة حدثنا وأخبرنا وسمعته، وهي أعلى المراتب.
- **المرتبة الثانية:** أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت.

فهذا خالف فيه بعض أهل الظاهر، لكن عند الأكثر سكوته وإقراره إياه يتنزل منزلة قوله.

هذا إذا كان بحيث لا يخال سكوته لغفلة أو إكراه أو ما أشبه ذلك.

إلا أنهم اختلفوا هل يقول حدثنا مطلقا، أو سمعت فلانا.

والصـــحيح أنه لا يجوز، لأن ذلك كذب محض، إلا أن يعلم بقرينة حال منه أو تصـــريح أنه يريد بذلك القراءة على الشيخ.

- **المرتبة الثالثة**: الإجازة، وهو أن يقول أجيز لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من تعيين مسموعاتي.

ولا يجوز في مثل هذا إطلاق القول بحدثنا أو أخبارنا إلا تجوزا.

- **المرتبة الرابعة**: المناولة، وصورتها أن يقول الشيخ خذ هذا الكتاب وحدث به عني.

ومجرد المناولة دون اللفظ لا معنى له فهي زيادة تكلف، وهي في الحقيقة إجازة.

وهي وإن لم تفد معرفة عين الطريق الموصل، فهي تفيد معرفة صحة الخبر.

- **المرتبة الخامســـة**: الاعتماد على الخط بأن يجد بخطه مكتوبا إني رويت عن فلان كذا وكذا.

فهذا لا يجوز أن يروى عنه لأن الخط يشتبه.

وأما إذا قال الشيخ: هذا خطي، قبل قوله، ولكن لا يروي عنه ما لم يأذن له بالقول أو بقرينة حال وأما إذا قال عدل: هذه نسـخة صـحيحة من كتاب البخاري فرأى فيها حدثنا، فليس له أن يروي عنه. ولكن هل يلزمه العمل به؟ أما إذا كان مقلدا فعليه أن يســـأل المجتهد ولا خلاف، وإن كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به ما لم يسـمعه وقال قوم إذا علم صـحة النسـخة جاز العمل به لأن أصحاب الرسول كانوا يحملون الصحف إلى البلاد، وكان الناس يعتمدون عليها بشـهادة حامل الصـحف. ولكن على الجملة فلا ينبغي أن يروي إلا ما سمع بعد المعرفة فإن الذي روّاهم لم يشـك في شـيء مما أخذوه عنه فإن شـك في شـيء تركت روايته).

وهذه المراتب على كل حال يقال فيها ما قيل في مسـائل الجرح والتعديل إلا أن المصـنف أتى بها على طريقة أهل النظر من تلخيصـــهـم لكلام بعض أصـــحابهم من أهل الحديث فإن المصنّف لخّص عن أبي حامد كما تعرف وأبو حامد شـافعي والشـافعية فيهم كثير من الحفاظ الذين كتبوا في علوم الحديث فهذا تلخيص عن كتب أصـــحابهم من الشـــافعية لكن هذا التلخيص ليس بمســـتقيم لأن حتى كلام المتأخرين من علماء الحديث أو حفاظ الحديث إنما يستعمله طالب العلم كمقدمة لفقه هذه المسائل وأما تمام التحقيق في هذه المسائل فلابد فيه من استقراء كلام متقدمي المحدثين وما أشار إليه في المرتبة الثالثة وهي الإجازة فالإجازة معروفة عند أهل الحديث ولكن كانت في سـالف الزمان ذات شـأن لما كانت على حقيقته ولكن في

القرون المتأخرة وبخاصة المعاصرة أصبحت علما مبتذلا ويعطى للعامة ومن أشباه العامة ويحملها إلى غيره من العامة وهذا ليس من الشأن الذي كان معروف عند أهل الحديث في إجازاتهم.

(وقد يتفرع عن هذا مسائل).

وقد أشرنا إلى أن هذه المسائل هي من مسائل علوم الحديث ولذلك لا يوقف عندها كثيرا لأن تقريرها في كتب علوم الحديث وكلما كتبه الأصوليون في هذا هو ملخّص عن بعض أصحابهم من أهل الحديث وهذا التلخيص أيضا لا يزاد تلخيصا ضعيفا فلا يعتمد في الجملة ما يقرره النظّار من علماء الأصول في مسائل علوم الحديث بل لابد من مراجعة كتب علوم الحديث لفهم أصول هذه المسائل وإذا أردت تحقيقها فلابد من استقراء طريقة متقدمي المحدثين ليبين لك المنهج السليم أو الصحيح في مثل هذا لأنه غلب على تقرير النظّار لها في كتب أصول الفقه أنهم كحّموها تحكيما عمليا ولهذا ردّدوها كثيرا بين الإثبات وبين النفي، أو بين الإطلاق ويلقبونه بالإطلاق بالرد ونحو ذلك.

وفي الجملة لا يكون هذا الإطلاق هو الطريق المعتبر عند أهل الحديث لا في نفيه شيء ولا في إثباته.

(منها: إذا كان في مسموعاته حديث يغلب على ظنه أنه سمعه هل يجوز له أن يرويه؟ أما إذا شك فلا خلاف في أنه لا يجوز له، وأما إذا غلب على ظنه أنه سمعه فقد قال قوم يجوز أخذه عنه، لأن الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن، وهو بعيد، لأن غلبة الظن إنما تتصور في كون الشيخ صادقا.

وكذلك غلبة الظن في الشهادة إنما تتصور في حق الحاكم، وأما الشاهد فينبغي أن يشهد على القطع فيما القطع فيه ممكن، وكذلك الراوي ومنها إذا أنكر الشيخ الحديث إنكار جاحد قاطع بكذب الراوي فإنه لا يعمل به، ولكن لا يصير الراوي مجرحا، لأنهما عدلان تعارض قولهما.

وأما إذا أنكر إنكار متوقف فيعمل بالخبر، لأن الراوي جازم في أنه سمعه، والشيخ ليس هو قاطعا بتكذيبه وهما عدلان.

وذهب الكرخي إلى أن نسيان الشيخ الحديث يبطله، واحتج بأن الشيخ ليس يجب عليه العمل إذا رواه له العدل وهو لا يذكره، وهذا لا يتصور في الراوي، لأنه قاطع، وأما غيرهما فحالته بين حالتيهما.

ويشبه أن يكون أغلب على ظنه صدق الراوي للنسيان الغالب على الإنسان، مع أن الشيخ ليس بقاطع بكذبه.

وإلى هذا ذهب مالك والشافعي وجماهير المتكلمين، وهو يشبه عندهم شك الشيخ في زيادة في الحديث أو إعراب فيه.

ومنها إذا انفرد ثقة بزيادة في الحديث عن جماعة ثقات حفاظ فقيل: تقبل الزيادة، لأنه لو انفرد دونهم بحديث قبل.

وكذلك الزيادة.

وأنت تعلم أن الأمر ليس كذلك، لأن انفراده دونهم بزيادة، في حديث رووه، مع أنهم حفاظ قرينة تضعف الظن الواقع بالزيادة، وليس كذلك إذا انفرد بحديث دونهم، فلذلك رأى بعضهم ألا تقبل الزيادة، ورأى بعضهم أن تقبل، لكن ليس لهذه العلة التي تقدمت بل لأن أولئك ليسوا بقاطعين على نفي الزيادة، ويمكن أن يكونوادخلوا في المجلس وقد مضى من الحديث شيء، ويمكن أن يكونوا حاضرين ويفوت أسماعهم لشاغل أو عارض وبالجملة فهي مسألة اجتهادية، ويتفاوت الظن فيها بحسب نازلة نازلة وحديث حديث).

هذه النتيجة التي أشار إلأيها المصنف نتيجة صحيحة في الجملة وأن هذه المسألة في الجملة ليس فيها إطلاق وإن كان المقصود أنها مسألة إجتهادية أنه يقدّرها الإمام المحدّث صاحب الحديث إذا كان إماما في الحديث كما هو شأن المتقدمين من الأئمة كأحمد وابن معين وأمثال هؤلاء، أو كان مستقرئا لكلام أئمة الحديث المتقدمين لأنها مسألة تردّدت بين هذين الإصطلاحين الذين سمّاها أهل علوم الحديث وسمّاها أهل الأصول من خلفهم أو تبعا لهم وهوما سمّونه في علوم الحديث بالشاذ ويقابله الإسم الآخر: زيادة الثقة.

فالشاذ يجعلونه من باب ما لا يقبل ومن باب الضعيف ولهذا إذا عرفوا الحديث الصحيح صار من شرط كونه صحيحا او حسنا مقبولا أن يكون سلم من الشذوذ والعلة القادحة، فهذا الشاذ في الإصطلاح لا يكون مقبولا فليس هو من باب المقبول باب من باب المردود

لضعفه وبالمقابل يقرّرون زيادة الثقة ويتكلمون فيها والأصل من حيث النظر أن زيادة الثقة تكون مقبولة فهذا كله نظري لكن إذا جئت التطبيق تداخل عندك هذا مع هذا، **فإن هذه الزيادة تقع من حيث الرواية على وجهين:**

- إما أن تكون زيادة الثقة مخالفا لرواية الثقات فهذا باب.
- وإما أن تكون زيادة الثقة ليست مخالفة لرواية الثقات.

فهذا التقسيم هو المستعمل في كلام كثير من علماء الأصول رحمهم الله ولهذا ضبط بعض أهل الأصول وكثير من المتأخرين من أهل الحديث الفارق ما بين الشاذ وما بين زيادة الثقة بالمخالفة وقالوا إن الشاذ ما يخالف الثقة فيه إذا كانت زيادته مخالفة لرواية الثقات وأما إذا لم تكن مخالفة فيجعلونها من باب زيادة الثقة فإذا كانت مخالفة قالوا هذه الزيادة من باب الشذوذ وإذا كانت ليست مخالفة ولكن فيها زيادة إضافة بمعنى لا توجب مخالفة الأصل قالوا هذه زيادة ثقة.

فإذا ورد مثلا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في حديث جابر في البخاري وغيره إذا سمع المؤذن: «اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته» فهكذا في رواية البخاري وفي السنن: «وابعثه المقام المحمود الذي وعدته»، وعند البيهقي: «وابعثه مقاما محمود الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد».

فعلى التقسيم الذي قالها كثير من الأصوليين لما يذكرون المسألة وطائفة من أهل علوم الحديث المتأخرين يميّزون بين الشاذ وبين زيادة الثقة المقبولة بالمقابلة فإذا جاء هذا المثال قالوا هذا ليس من باب المخالفة بل من باب زيادة الثقة وزيادة الثقة مقبول وهذا المعنى لا شك أنه قد يتبادر من حيث النظر إلى النظر البسيط أنه معنى وجيه وتقسيم فضيل واضح ولكنه في الحقيقة ليس هو المعيار الذي كان عليه الأئمة المتقدمون رحمهم الله من جهة قبول الروايات وعدمها بل هذا بموجب الإسناد عندهم لا يكون إلا من الشاذ لأنه إذا تضافر رواة عن ابن عباس مثلا فرووا عنه حديث ا وأصحاب ابن عباس لا يروون إلا هذا، فجاء بعض أصحاب ابن عباس فشذ في رواية أو تفرّد برواية عن ابن عباس حتى ولو لم تكن تخالف الرواية فلا يلزم من هذا التفرد أن تكون من باب زيادة الثقة المقبولة بل هذا كما أشار المصنف في تنيجته: محل اجتهاد.

بمعنى عدم طرده على هذا المعنى الكلي الذي ينقسم إلى قسمين وإلا لأصبح التفريق بين الشاذ في الإصطلاح وبين زياد الثقة تفريقا يدركه عامة من ينظر في هذا العلم لأنه مبني على هذا الضابط الذي هو بيّن لكنه أدق من هذا والمحدّثون الكبار لا شك أنهم تركوا بعض الأحاديث الفردة وإن لم تكن مخالفة بل تركوا بعض الأحاديث الفردة التي ما روى غيرهم من الثقات ما هو مخالف فيها فتركوا بعض الحدي ثالذي تفرّد به وتركوا بعض الروايات التي تفرّد بها طائفة عن بعض أصحابهم، وقبلوا طائفة منها فإذا قيل فما معياره؟ قيل هذا علم استقرائي وليس كل العلوم تقوم عل بالضوابط والحدود فإن الضوابط والحدود ما جائت إلا متأخرة وإنما هذا علم يحتاج إل باستقراء فبحسب علم أحمد والبخاري وابن معين لروايات الرواة ورواية أصحابهم عنهم يعرفون موارد الوراية وأين وقع الخطأ عند هذا الراوي فل ايلزم أن يكون تفرّده موجبا لرد روايته ولذلكم حفظ المحدثون الأحاديث الغريبة في إسنادها وكادوا أو تقول أنهم أجمعوا كما يحكيه بعض العلماء عل نقبول هذه الرواية وهي غريبة كرواية عمر: «إنما الأعمال بالنيات» ومع ذلك أجمع المحدثون أو كادوا على قبول هذه الرواية وهناك أحاديث جائت من غير مورد وجاء لها شواهد وجاء لهذا متابعات لكن ينظر إليها الكبار من المحدثين على أنها مع وجود الشواهد والمتابعات إلا أنها من باب المضطرب في الرواية.

فهذه صنعة لا أرى أنها من صنعة العلوم الرياضية التي تقوم على التقاسيم المنضبطة فتقول: هذا قسم.

وتعرفه بحده الذي ينضبط... بل هذه صنعة – أعني تمييز الشاذ عن زيادة الثقة وتمييز علل الإسناد والمتن في الحديث – تقوم على الإستقراء وهذا الذي أتقنه وضبطه كبار المحدثين المتقدمين رحمهم الله وليس علم الحديث يقوم على الصنعة الرياضية البسيطة التي بموجبها يكون طالب العلم خلال نظر في سنتين أو أكثر أو سنوات بسيطة يكون مصحّحا ومضعّفا عالما في الأحاديث بأن يقول: الصحيح ما رواه عدل تام الضبط وسلم من الشذوذ والعلة القادحة.

والحسن: ما رواه عدل خفيف الضبط وسلم من الشذوذ والعلة القادحة.

فينظر في عدالته في "التقريب" وبعض كتب الجرح والتعديل المختصرة فيقول هذا عدل وهذا ثقة وحديثه صحيح وهذا صدوق وحديثه حسن، وينظر جملة في مسألة الإنقطاع وعدم الإنقطاع ويقول: الحديث حسن أو الحديث صحيح.

كلا بل الحديث صنعته ليست هكذا بل هذه صنعة جرى فيها بعض المتأخرين رحمهم الله وبعض المعاصرين ولكن الصنعة التي كان عليها قدماء المحدثين هي أدقّ من هذا المعيار بكثير حتى من جاء متأخرا من كبار العلماء رحمهم الله أشاروا إلى هذا وكأنهم أشاروا إلى أن ما هم عليه ليس هو ما عليه الكبار وأعني بذلك ما ذكره ابن تيمية رحمه الله فأشار إلى أن البحث الدقيق في مسائل علم الحديث هو في كلمة: "العلل" فإنه قال إن هذا العلم علم معتاص ولم يصل إليه من أهل الحديث إلا الكبار وقد كان ابن المديني وبعض الكبار كالبخاري وأحمد هم من أئمة هذا العلم وذكر ما سئل عنه أبو حاتم من مسألة أنه قبل رواية وترك أخرى وقال: إنما نحن كالصيارفة إذا اُعطيتهم عرفوا هل هذا ذهب بمجرد أن ينظروه أو يلمسوا عرفوا أن هذا الذهب مغشوش أو ذهب صحيح.. إلخ.

فهذه صنعة تحتاج إلى نفس طويل واستقراء ولذلك في التاريخ لو تأملت لم يستغرب أن يوجد فيها ظاهرة محدّثون لم يشتغلوا بفقه.

وقد نقل عن ابن المديني وابن المعين القول في الرجا لكثيرا لكن ما نقل لهم فقه، وبالمقابل نقل فقهاء وما نقل لهم قول في الحديث لأن هذا علم واسع إذا اطرد فيه.

وهذا المعنى ليس المقصود منه إغلاق هذا العلم ولكن معناه أن طالب العلم إذا دخل في دراسة علم الحديث أو تخصّص فيه ينبغي أن يعرف في أي الرتب هو وأن هذا العلم ليس له قانون رياضي يقوم على الرجوع لبعض كتب الجرح المختصرة والتعديل وتسمية الثقة من غيره وعدم ظهور علة فيه.. إلخ.

وفيه مقاربات ولذلم تجد أن البخاري أعرض عن بعض الروايات التي يذكرها مسلم بل يذكرون رواية واحدة مخرجها واحد عن صحابي واحد فترى البخاري في أثناء السياق يحذف كلمة منها يعني أي بعض هذه الكلمة جاء من طريق بعض الرواة ما ارتضاها البخاري في صحيحه يعني أسقطها لأنه تفرّد بها بعض الرواة لهذا الحديث مثل ما أسقط -كما مر معنا في كتاب الطهارة في الفقه - رواية: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه» في حديث ابن عباس فترك

كلمة الدباغ وليس معنى أنه حذفها من الإسناد وإنما المقصود أنه ترك الإسناد الذي سمّى هذه الكلمة أو قال هذه الكلمة مثله لما روى حديث ابن عباس في السبعين ألف روى مسلم: «هم الذين لا يرقون ولا يسترقون» هكذا رواها مسلم من رواية سعيد بن منصور عند الإمام مسلم ولا يصحح الإمام البخاري رواية سعيد أو تقول إنه أعرض عن رواية سعيد بن منصور وساقها من رواية غيره: «هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون...» دون ذكر كلمة: يرقون.

فهذا علم على كل حال: دقيق.

يجب على طالب العلم أن يعرف مراتبه.

*وكثير من الشافعية رحمهم الله اعتمدوا على كلام الشافعي في مسألة زيادة الثقة وتكلّم الإمام الشافعي تكلم فيها كلام أصولي أي كلام عالم في الأصول أكثر مما هو كلام محدّث ولهذا العراقي لما ذكر ما يتعلق بالشاذ وزيادة الثقة قال:

وذو الشذوذ ما يخالف الثقة * * فيه الملا فالشافعي حقّقه

وهم في الغالب يلخصون طريقة الإمام الشافعي التي أشار إليها في الرسالة وهذا على جلالة الإمام الشافعي إلا أنه لا يتمّم المعنى الذي يعرفه كبار المحدثين أو يقرّره كبار المحدثين الذين هم أدرى بعلم الحديث من الإمام الشافعي وإن كان الإمام الشافعي أدرى منهم في الأصول والفقه مثل ما قال الإمام أحمد: ما عرفنا الناسخ والمنسوخ إلا لما جالسنا الشافعي.

وبالمقابل كان الشافعي يسألة الإمام أحمد عما يصحّ من الرواية ويقول: إذا صح عندكم الحديث فأخبرونا نعمل به.

(ومنها نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ، فقوم أجازوه للعالم العارف بمواقع الخطاب، وقال قوم لا يجوز له إلا بإبدال القوم بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما نبدل القعود مثلا بالجلوس مما لا يشك في ترادفهما لا فيما يحتاج في ذلك إلى استدلال.

وقد احتج الفريق الأول بالإجماع على جواز شرح المعاني التي في الشرع للعجم بلسانهم، قالوا فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها أن يجوز بالعربية أولى وأحرى ولم يفصلوا بين ما كان إبدال اللفظ بغيره بينا بنفسه وبين ما يحتاج في ذلك إلى استدلال. قالوا وكذلك كان سفراء رسول الله يبلغون أوامره إلى غير العرب).

و أنا أرى أن فهم ما تدل عليه الألفاظ إذا كان في محل الاجتهاد فلا يجوز للمجتهد العمل به حتى ينقل إليه لفظ الشارع، وإلا عاد المجتهد من حيث هو مجتهد مقلدا، اللهم إلا أن يقول ذلك المعنى صحابي فهذا يرجع القول فيه إلى ما تقدم من الخلاف المذكور في ذلك.

وأما المجتهد المقلد فيجوز له عندي إبدال اللفظ بلفظ غيره عند من يقلده لأن ذلك اجتهاد ما، وعلى هذا حال شرح العربية وتبديلها بالعجمية.

وأما تجويز نقل بعض الخبر فهو عندي جائز، إذا كان مفيدا ومكتفيا بنفسه وغير محتاج في فهمه إلى ما قبله، أو كان ليس يوجب صدق ما حذف منه، تردد المفهوم عنه بين معنيين أو أكثر من ذلك، وسواء جوزنا الأمر في هذا عند من أجاز نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ أو لم يجزه.

- **ومنها: النقل المرسل والمسند.**

وهذا قد اختلفوا فيه، فذهب مالك وأبو حنيفة والجماهير إلى أن المرسل مقبول ومعمول به، وذهب الشافعي والقاضي إلى أنه غير مقبول وصورته أن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره، أو قال أبو هريرة من لم يعاصره.

أما الفريق الأول فاحتجوا بأن رواية العدل تعديل، لا سيما فيما يصرح به، كقوله عن الثقة عندهم، فروجعوا بان رواية العدل ليست بتعديل إلا أن يعلم من قرينة حاله أنه لا

والرواية المنقولة في كتب الحديث يعلم أن طائفة منها فيه تصرّف بالمرادف بدليل أن الحديث يكون مخرجه واحدا في الكتب من رواية صحابي واحد فيرويه البخاري بصفة ويرويه أبو داود بصفة فهذا واقع لا شك فيه إنما هناك قسم من الرواية وهي: الجمل الكلية التي عبّر بها الشارع.

فهذه قد يقع عليها النظر في هذه المسألة وما عدا ذلك فحتى هذه الجملة المفردة التي لم تكن مطوّلة في سياقها إنما هي جمل معيّنة كحديث: «إنما الأعمال بالنيات» ترون أنهم اختلفوا في روايتها فمنهم من روى: «إنما الأعمال بالنية» ومنهم من روى «إنما الأعمال بالنيات» فجاء مفردا وجاء جمعا.

يجرح إلا عن عدل أو يصـــرح بعدالته ثم إذا علم من قرينة حاله أنه لا يجرح إلا عن عدل او صرح بعدالته فليس بتعديل ما لم يذكر ما العدالة عنده.

وهذا عندي غير لازم على مذهب الشافعي والقاضي على ما تقدم لكن عساهم لا يسلمون التعديل المطلق إلا فيمن عرفت عينه، إذ من لم تعرف عينه ممكن أن لو سمي عرفناه بفسق.

وقد احتج الفريق الأول أيضا في قبول المراسيل بإجماع الصحابة والتابعين على جواز العمل بالمراسيل لكن نوزعوا في نفس الإجماع، إذ لم يتصل ذلك عن جميعهم، وسكوت من سكت منهم ليس يتنزل منزلة من قال، لا سيما في ما كان في محل الاجتهاد كما سيأتي من بعد.

وأيضا فإن من المنكرين للمرسل من قبل مرسل الصحابي لأنه في الأكثر لا يحدث إلا عن صحابي، وكلهم عدل، وكذلك مراسيل التابعين إذ في الأكثر إنما يروون عن صحابي.

لكن المختار عند من لا يقبل المراسيل أن لا يقبل مرسل الصحابي أو التابعي حتى يعلم بصريح لفظه أو قرينة حال أنه لا يروي إلا عن صحابي.

وأما ما يمكن أن يحتج به على من منع قبول المراسيل من العنعنة وإجرائها مجرى المسند مع إمكان أن يكون بين الراوي والمروي غيره، فلهم أن يجيبوا عن ذلك بأن العنعنة إنما أجريت مجرى المسند حيث تقترن قرائن تدل على أنه سمع منه، أو يصرح بذلك، ومتى لم يصرح بذلك ولا دلت على ذلك قرائن فهو متردد بين المرسل والمسند.

وأما قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى كحديث مس الذكر وما أشبهه فقد تقدم القول في وجه الاسترابة به، لأن ما تعم به البلوى ينتشر ويستفيض بحسب عرف العادة.

وقد رد هذه القرينة من أجاز العمل بأخبار الآحاد فيما تعم به البلوى بأن الاستفاضة إنما تلزم في ما تعبد فيه رسول الله ﷺ بإشاعته في الجميع، وأما ما تعبد به باتصاله إلى الآحاد ورد الخلق إلى أخبارهم فلا يلزم ذلك فيه.

ويحتجون لتجويز ردهم إلى أخبار الآحاد في بعض النوازل مع إمكان استفاضة ذلك بتجويز ردهم إلى القياس فيما يمكن أن ينص عليه كمسألة الربا وأشباهها.

قالوا وليس عموم البلوى علة الإشاعة والاستفاضة، بل علة ذلك جهة التكليف.

وأنا أرى أن تبليغه فرضا من فروض الله مما هو واجب على الأعيان واحدا، وسكوته عن تبليغه لمن يراوحه ويغاديه من أصحابه صلى الله عليهم وسلم اتكالا منه على أنه إن وصلهم ذلك الخبر عملوا به، وإن لم يصلهم فهو ساقط في حقهم غير معلوم من قرائن أحواله مع حرصه على التعليم والتبيين.

وسواء جاز وقوع مثل هذا عقلا أو لم يجز هو مما يكاد يقطع بامتناع وقوعه شرعا عند تصفح أحواله ﷺ في البيان والتبيين.

وإنما الحق أن بعض الأخبار ليس يمكن فيها أن تصل إلينا إلا بطرق الآحاد، وإن عمت بها البلوى فيما سلف واستفاضت، وبعضها يمكن ان تصل بهذا وهذا، وبعضها ممتنع أن تصل بغير التواتر، وذلك يختلف في نازلة نازلة وقضية قضية، وذلك بحسب الزمان والمكان وغير ذلك من العوائق.

ولذلك ربما انقدح للمجتهد في بعض الأخبار القول برده لعموم البلوى، وربما لم ينقدح له رده، ولا سيما في فروض الكفايات.

وينبغي أن يقال في كل موضع بحسب ما يحتمل الأمر المقول فيه، فإن رد الإنسان طرق الآحاد فيما تعم به البلوى في كل موضع غير صواب، إذ يتفاوت ذلك بحسب القرائن وكذلك العمل بها على الإطلاق.

وليس لهذا التقسيم طبيعة التقابل حتى يجعل طرفي نقيض ويتكلم عليها كل واحد من الفريقين على أن الصدق منحصر في أحدهما.

وأنت تعلم أن كثيرا ما يفعلون هذا في كثير من هذه المسائل.

وهنا انتهى النظر في الأصل الثاني وهو السنة، وينبغي أن تعلم أن هذين الأصلين يلحقهما النسخ، ولنقل في ذلك[1].

---

(١) (وأنا أرى أن فهم ما تدل عليه الألفاظ إذا كان في محل الاجتهاد فلا يجوز للمجتهد العمل به حتى ينقل إليه لفظ الشارع، وإلا عاد المجتهد من حيث هو مجتهد مقلدا، اللهم إلا أن يقول ذلك المعنى صحابي فهذا يرجع القول فيه إلى ما تقدم من الخلاف المذكور في ذلك).

ترى هنا أن ابن رشد أخذ المسألة أخذا أصوليا نظريا فقال: لأنه إذا روي بالمعنى فهذا المجتهد إذا أراد فقه الدلالات فيه فهو إنما ينظر في حروف فهما هذا الراوي عن كلام الشارع لا في حروف كلام الشارع نفسه فيقول: عاد المجتهد الفقيه هنا مقلّدا لهذا الراوي الذي روى بالمعنى..

(وأما المجتهد المقلد فيجوز له عندي إبدال اللفظ بلفظ غيره عند من يقلده لأن ذلك اجتهاد ما، وعلى هذا حال شرح العربية وتبديلها بالعجمية. وأما تجويز نقل بعض الخبر فهو عندي جائز).

وعلى كل حال فكلامهم في المسألة نظرية أكثر مما هي محقّقة في علم الحديث لأن المحدّثين رحمهم الله وإن تجوّزوا في بعض الرواية والرواة لم يحفظوا كل الحروف كما هي فجاء بعض الروايات مختلفا بالمترادف ونحوه لكن إذا زاد عن ذلك فخرج إلى تغيّر في الدلالات فهذا يدركه المحدثين ولهذا بيّنوا الحروف والأحاديث التي وقع فيها خطأ أو كلام أو وقع فيها وهم وهذا ليس خارجا عن صفاتهم.

(إذا كان مفيدا ومكتفيا بنفسه وغير محتاج في فهمه إلى ما قبله، أو كان ليس يوجب صدق ما حذف منه تردد المفهوم عنه بين معنيين أو أكثر من ذلك، وسواء جوزنا الأمر في هذا عند من أجاز نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ أو لم يجزه. ومنها النقل المرسل والمسند. وهذا قد اختلفوا فيه، فذهب مالك وأبو حنيفة والجماهير إلى أن المرسل مقبول ومعمول به، وذهب الشافعي والقاضي إلى أنه غير مقبول وصورته أن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره أو قال أبو هريرة من لم يعاصره).

إذا أرسل التابعي الحديث وما ذكر الصحابي والأصل من حيث القواعد المبتدأة في العلم أنه من باب المنقطع ولكنهم تكلموا في المرسل على الخصوص وإلا لو كان هذا في عرض الإسناد لكان هذا انقطاعا ولكنه لما يذكرونه في إرسال التابعي الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم ولا يذكر الصحابي فهذا الذي جرى فيه خلاف بين أهل الحديث وتكلم عنه أهل الفقه باعتبار ما يستدلون به فهل المرسل حجة في مذهب الشافعي أو ليس بحجة أو في مذهب أبي حنيفة ومالك؟ فيه كلام أشار المصنف إلى طرف منه.

(أما الفريق الأول فاحتجوا بأن رواية العدل تعديل، لا سيما فيما يصرح به...... وأما قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى كحديث مس الذكر وما أشبهه فقد تقدم القول في وجه الاسترابة به، لأن ما تعم به البلوى ينتشر ويستفيض بحسب عرف العادة. وقد رد هذه القرينة من أجاز العمل بأخبار الآحاد فيما تعم به البلوى بأن الاستفاضة إنما تلزم في ما تعبد فيه رسول الله بإشاعته في الجميع..... وذلك يختلف في نازلة نازلة وقضية قضية، وذلك بحسب الزمان والمكان وغير ذلك من العوائق.

ولذلك ربما انقدح للمجتهد في بعض الأخبار القول برده لعموم البلوى، وربما لم ينقدح له رده، ولا سيما في فروض الكفايات. وينبغي أن يقال في كل موضع بحسب ما يحتمل الأمر المقول فيه..... وهنا انتهى النظر في الأصل الثاني وهو السنة وينبغي أن تعلم أن هذين الأصلين يلحقهما النسخ، ولنقل في ذلك).

ختم أبو الوليد بحثه في هذا الأصل وهو السنة بهتين المسألتين وهو قوله في المرسل وقوله في العمل بخبر الواحد الذي تعمّ به البلوى، وسبقت الإشارة إلى جملة كلية في علم أصول الفقه وهو أن كلام الأصوليين في مسائل علم الحديث في الجملة أنه كلام ينقصه كثير من التحقيق لأنها ليست من صنعتهم في كثير من الموارد لأن أكثر من كتب في علم الأصول هم من النظّار الذين لم يشتغلوا بعلم الحديث اشتغالا مستفيضا يصيرون به إلى درجة التحقي ففي علوم الحديث وعلم الحديث وإنما يلخّصون عن بعض أصحابهم الذين يشاركونهم في المذهب الفقهي فالشافعي منهم يلخّص عن أصحابه الشافعية والمالكي عن المالكية وهكذا وتعلم أن في متأخري أصحاب المذاهب من الشافعية وغيرهم فيهم حفاظ كتبوا في علوم الحديث كالحافظ بن حجر وابن الصلاح ومن قبلهم ومن بعدهم فعن مثل هؤلاء يقع التلخيص

ولذلك فكلام الأصوليين باعتبارهم نظّارا وباعتبارهم متكلمين ليسوا ببالغي التحقيق في علم الحديث فلا يكونون ذلك المحقق وكما ترى أنه جرى كثير من قولهم على الإطلاق فلما ذكروا مسائل سابقة أطلقوا ردوا الحكم فيها إلى وجهين متقابلين فلما فمما جائتنا المسألة التي بين يدينا **وهما مسألتان:**

- مسألة المرسل.
- ومسألة خبر الواحد والعمل به.

وأيضا حكى المصنف فيها مذهبان مطلقان فحكى في المرسل مذهبا أن المرسل يقبل ويحتج به، وحكى المذهب المقابل وهو ما يقابل القبول وهو الترك.

والمرسل من حيث الأصل عند المحدثين يعد من الذي لم يتصل إسناده ومن شرط قبول الرواية أن تكون مسندة إسنادا متصلا والمرسل ليس متصل الإسناد وهذا هو الأصل فيه وهو أصل مستقر عند أهل الحديث من أن المرسل عليه هذا الوارد.

والفقهاء كمدارس أو كمذاهب فقهية من جنس ما أشار إليه المؤلف:

- منهم من عمل بالمراسيل.
- ومنهم من ترك المراسيل.

لكن إذا أخذنا المسألة باعتبارها مسألة علمية من علم الحديث فأئمة الحديث المتقدمون ليس لهم إطلاق واحد في مسألة المرسل أي لا تستطيع أن تقول كما أطلق المصنف عند الفقهاء أنهم على مذهبين إما القبول وإما الرد فلا تستطيع أن تقول:

إن قدماء المحدثين وأئمة هذا الشأن الأوائل هم بين مذهبين:

- إما الإطلاق.
- وإما الترك.

أعني إما إطلاق القبول وإما إطلاق الترك بل المحقّق عند كبارهم أنهم يختارون من المراسيل وهذا هو الإستعمال الراجح في العمل بالمراسيل وهو: الإختيار منها.

ولأئمة الحديث جملة من الإعتبار والمعيار الذي يعتبر به قبول المرسل من عدم قبوله ولهذا كنتيجة أنه يتبيّن لك أن المرسل ليس حجة ثابتة يقوم بنفسه فإذا لم يكن في المسألة إلا مرسل فإنه لا يقوى على النقل عن الأصل مثلا وأما إطلاق القول بأن المرسل حجة مطلقا

أو ليس بحجة مطلقا فهذا الإطلاق لم يلتزمه كبار المتقدمين من أهل الحديث قبولا أو ردا وإنما استعمله أهل الأصول وكثير من الفقهاء وقال به بعض أصحاب الحديث المتأخرين لكن في منهج قدماء المحدثين يختارون من رواية المرسل وهذا هو الصحيح من جنس ما يختارونه من رواية الفرد أي الحديث الذي تفرد به من تفرد فيدعون بعض الحديث المفرد والذي حصل فيه تفرد ويقبلون كما أنهم يقبلون من حديث الثقة ويدعون تارة من حديث الثقة لا لكونه ثقة فيتركون حديثه بل الأصل قبول حديث الثقة لكن قد يرونه حصل منه شذوذ في هذه الرواية كما سبقت الإشارة إلى القول في الشاذ فإذن هذه المسائل الإشكال في منهج النظر فيها ولهذا ليس من المناسب هنا أن نقول الراجح فيما ذكره المصنف القول الأول في المرسل أو القول الثاني لكن الإشكال أن منهج الأصوليين عند انلظر في هذه المسائل فيه نظر ولذلك فالناظر في مختصراتهم ليس من التحقيق أن يقول فيه: الراجح هو القول الأول أو القول الثاني كما نقول في مسائل الفقه فتصوير الفقهاء للمسائل سليم لأنها مسائلهم هؤلاء الأصوليون رحمهم الله استعملوا مسائل في أصلها ليست صنعة لهم ولخّصوها عن بعض أهل الحديث الذين ليسوا على رتبة الإمامة الأولى والإجتهاد الأول في الحديث على جلالهم وهم بعض الحفاظ المتأخرين لكن إذا جئت قدماء أهل الحديث فليس لهم إطلاق واحد في هذا الباب ومثله العمل بخبر الواحد وترديده بين القبول والترك إذا عمت به البلوى فهذا أيضا ترديد ليس بوجيه.

وابن رشد لكون نفسه فيه تحقيق ونظره للمسائل فيه معيار تجد أنه انتهى إلى هذا المعنى لكنه ليس انتهاء أهل الحديث وإلا فلما جاء يرجّح في المسألتين ما رضي أن يختار أحد القولين بإطلاق بل قال إن هذا يختلف باختلاف الأحوال واختلاف الزمان وباختلاف غيره.. فأشار إلى أن الإطلاق لا يصح، وأشار إلى معاً عقلي هو من صناعته وبضاعته ويجيده فقال إن هذه المسألة ليست من باب النقيضين حتى يقال أنه إما أن يقال بهذا أو يقال بهذا فحينما يقال في مسألة: هل هذا مما أباحه الله أو حرمه الله؟ فهذا من باب النقيضين لابد أن يقول إما مباحا هذا المطعوم أو محرما ولابد فإذا دار كلام العلماء حول هذا العين أنها إما مباحة أو كونها منهيا عنها ما صح لأحد إلا أن يفترض القبول ثم يقول في المنهي عنه إنه كراهة أو

تحريم لكنها من حيث التنظير العقلي تقبل الإطلاق في أصـــل الحكم في كونها مأذون فيها أو منهيا عنها.

فيقول إن هذه المسائل ليست على هذا الإطلاق المتقابل حتى نقول أن الراجح أو الصحيح الأول أو الثاني في المسألتين مسألة المرسل أو خبر الواحد.

وانتهوا إلى نتيجة أنتجوها عقليا ليست عن استقراء لكلام كبار المحدثن كأحمد والبخاري ومن قبلهم أو في طبقتهم فلم يأخذها من هذا الإستقراء وإنما أخذها من النظر إلى المعايير العلمية التي بنى فقهه ونظره عليها فقال إن المســألة لا تقبل الإطلاق وأنه لا يصــح أن نقول أن كل خبر واحد مما تعم به البلوى يقبل فإن الســؤال يرد: لماذا واحد نقل عن الأصــل؟. وإيراد بن رشـــد بهذه الطريقة لا يزال إيراد قويا لكنه إيراد عقلي ليس عليه صـــنعة أهل الحديث ويقول منهم من يقول بترك خبر الواحد كما في مس الذكر قالوا: لأنه مما تعمّ به البلوى فيقول إن النبي في مثل هذه المســـائل يجعل التعبير من قبل من يحدثه أو يخبره فيكون إظهار هذا الحكم على يديه فيقبل المســألة الإطلاق بهذه المســألة وكنتيجة فما انتهى إليه المصــنف من أن هذه المســائل أو ما بين يدينا من المســألتين يحقّق أو يوازن فيه فلا يقبل بإطلاق أو لا يرد بإطلاق وهذه كنتيجة صـــحيح وهو فيما يظهر ما عليه كبار المحدثين وهذا منهجهم من أنهم يختارون من المرسل ما ختارون من الخبر الواحد وأنت ترى أن بعضهم قد يأخذ خبر الواحد في مسألة ويدعها في أخرى لاختلاف النظر عنده أو أن بعضـــهم يقبل بعضـــها وغيره لا يقبلها وهذا ليس فيه قانون واحد أو معيار واحد يقبل الإطراد ولا ســـيما أنه ســـبقت الإشـــارة أن الخبر الواحد يرد عليه نظران:

- نظر الشذوذ.
- ونظر زيادة الثقة.

ونظرة الشذوذ تترك، وزيادة الثقة تقبل.

لكن المصنفين هنا صنفوا على طريقة مباينة لهذا تماما وأقوى التفرد عندهم إذا تفرد واحد وهو ما سماه أهل الإصـــطلاح المتأخر بالغريب مع أنك تعلم أن كبار المحدثين وقعت عندهم روايات وهي غريبة ومع ذلك أجمعوا على صــحة الحديث كحديث إنما الأعمال بالنيات فإنه لم يحفظ عن إمام متقدم الطعن فيه فالمعيار بينهم مختلف فهؤلاء ينوا على نظر فيه تجريد

ومعيار عقلي بالغ وأوائل املحدثين لهم معايير أوســـع من هذا وأدق من هذا فالعدد معتبر عندهم لكن ليس المعيار هو معيار العدد فحسب.

وعليه نقول فما وصـل إليه المصـنف من الترجيح كنتيجة صـحيح لكنه ما بناه على مقدمات صـــحيحة باعتبار صـــنعة علم الحديث وإنما المقدمات المعتبرة عند املحدثين أخص مما ذكره باعتبار وأعم باعتبار فأخص من جهة أنه ليس الزمان والمكان هو الحاكم واحده أو هذه القرائن التي أشــار إليها، وأعم باعتبار أن هناك أسـباب أخرى عند المحدثين يعتبرون بها وبهذا إذا جاء المرسل كمثال وقد نقل عن الأصل الذي جاء في حديث مسند صحيح أو جاء في القران فالمرســل هنا لا يعتبر عند عامة المحدثين المتقدمين لكن إذا جاء المرســل موافقا لمســند متصـل وموافقا لظاهر القران جاز استعماله حجة لكن إذا تفرد المرسل بالحكم أو كان ناقلا عن أصـل كلي أو عن مفصـل بنقل مسـند متصـل أو من كتاب الله فهو يعتبر بهذا الحال من جهة الحكم والعمل به ومثله خبر الواحد فيما تعم به البلوى هل وافقه غيره أو خالفه غيره في الرواية.... في جملة من ال'تبارات ولهذا جائوا إلى رواية: «من كان له إمام فقرائته له قرائة» فهو مرســـل ومن يقوي العمل بالمراســـيل يحتج به لكن بقي التردّد عندهم: هل هو موافق للأصــل أو ناقل عن الأصــل؟ فمن يحتج به يقول إنما قوينا هذا المرســل لكونه موافقا لظاهر القران قالوا لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤] فدلالته في الحكم أنه ينصـت والمرسـل يقول: «من كان له إمام فقرائته له قرائة» أي ينصـت والنتيجة أنه لا يلزمة القرائة أي المأموم لأن قرائة الإمام له قرائة كأن حكمـه أو نتيجته موافقا لحكم أو نتيجة الآية فيجعلونه مرســـل جاء على وفق ظاهر القران، لكن النظر الآخر يقول: إن هذا المرسل ناقل عما دلّ عليه المسند المفصّل الصحيح وهو حديث عبادة وأبي هريرة: «لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القران»، و: «من صـلى صـلاة لم يقرأ فيها بأم القران فهي خداج» وبعضـهـم يقول إنه موافق للآية ولحديث: «وإذا قرأ فأنصـتوا» فيقوونه بما يرونه من موافقة الأصـل الذي حصّلوه ينوع اجتهاد.. وإذا كان المرسل موافقا للأصـل أو له شـاهد من المسند وما إلى ذلك فلا بأس وإذا كان المرسـل على خلاف ذلك فالأصـل تركه، وإذا على الأول فالأصـل قبوله، وإذا كان متجردا عن هذين الوجهين أو متردد بينهما فهذا محل نظر ولكن نرجع إلى الأصـــل وهو أن المرسـل لم يتصـل إسـناده والتابعي إذاأرسـل الحديث فيحتمل أنه رواه عن صـحابي

ويحتمل إحتمالا قائما أن من دون الصحاب يحدثه فأمر الإنقطاع وارد عليه لكن هذه النوع من المسائل كرواية الفرد، والعمل بالخبر المواحد فيما تعم به البلوى، والمرسل.. الذي يظهر لي فيه أن كبار المحدثين ما كانوا يطلقون فيها مذهبا وإذا وإذا أردت أن تتبع في كتب الحديث الأولى فدعك ممن يقول إن هذا مذهب البخاري كاستقراء لكن إذا أردت أن تحكي مذاهب الأئمة فهناك طريقتان: إما أن يكون هذا نص عليه الإمام كالبخاري وأحمد وابن معين فلو كان هذا منصوصا عليه في الحكم لكان هذا تحقيقا لأقوالهم لكن من يفهم هذا فهما من طريقة البخاري أ ومن استقراء بعض الناظرين في طريقته وكلامه وحكمه ويقول هذا مذهب البخاري أو فلان أو فلان مع أنهم ما نصوا عليه فهذا الإجتهاد قد ينازع فيه من يطلقه.

كما أضافوه إلى أحمد في مذهبه لما يحكون المذاهب الفقهية يقولون الحنابلة يقولون كذا والشافعية يقولون كذا فيحكون في المرسل قولان بالإطلاق ويجعلون هذا للشافعي وطائفة وهذا للجمهور وطائفة من الفقهاء.

فهذا الإطلاق أيضا لو أردت أن توصل الإمام من هؤلاء كأحمد من الأربعة إلى الحكم بنص نصّه ما وجدت نصا للإمام أحمد بإطلاق ولا وجدت نصا للبخاري بإطلاق ولا وجدت نصل لمسلم بإطلاق وهكذا.

وأنت ترى أن البخاري روى حديث الفرد وترك من حديث الفرد ما ترك ومسلم كذلك وبعض الكوفيون كذلك فهم جملة من المعيار ليس ما انتهى إلى نظار الأصوليين أو تقول ليس ما انتهى إليخ المتأخرون من أهل الحديث فضلا عن نظار الاصوليين.

فإذا كان المتأخرون من أهل الحديث قد ينتهون في بعض مسائل الحديث إلى بعض الإطلاق التي ليست طريسقة المتقدمين كذلك فالنظار من الأصوليين الذين صنعتهم لم تدخل في هذا الشأن دخول تحقيق وإن كانوا يعرفون مسائله في ظاهرها من باب أولى.

فهذا جملة القول في هاتن المسألتين وبهذا يعلم أن الإطلاق فيهما لا يصح وأن الراجح في هذه المسائل هو النظر باعتبار جملة من المعيار وجملة من الموازنة فلا يصح إطلاق القول بقبول خبر الواحد مطلقا ولا المرسل بل هذه مسألة استقراء عند أهل الحديث المتقدمين فيختارون من حديث المرسل ويختارون من حديث الفرد ما يرون أنه بمقتضى القرائن العلمية عندهم في علل الحدي ثوضبط الرواة وغيرها من الأوجه توجب قبول هذه الرواية أ، توجب

القول في الناسخ والمنسوخ

وقد اختلف في حد النسخ فحده المتكلمون بأنه الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان الحكم ثابتا مع تراخي الخطاب الدال على ارتفاعه.

وإنما اشترطوا فيه هذه الفصول لأنهم يجوزون على الله تعالى رفع الحكم في وقت ما بعد الأمر به على التأبيد مثلا، وبالجملة فيجوز عندهم النسخ قبل التمكن من الفعل.

وحده آخرون بأنه الخطاب الكاشف عن مدة انقضاء العبادة، اعتقادا منهم أن النسخ إنما يرد مبينا فيما لم يقصد به من أول الأمر عموم جميع الزمان ولا استغراقه.

وحده أيضا آخرون بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص زائل على وجه لولاه لكان ثابتا.

وهذا الحد وإن كان فيه تثبيج، لأنهم جعلوا المرفوع مثل الحكم ولم يجعلوه الحكم نفسه، فإنما اضطرهم إلى ذلك أنهم لا يجوزون على الله تعالى النهي عن الشيء الواحد بعينه بعد الأمر به.

وبالجملة فالنظر فيما يجوز من هذا على الله تعالى وما لا يجوز لا يخص الفقيه بما هو فقيه.

ترك هذه الرواية وهذا علم إن قيل ما معياره؟ قيل: هو علم استقرائي ولهذا حتلا المحدثون الكبار لم يستقيموا على قول واحد يطرد وإن كان المعيار عندهم في الجملة واحد لكن من حيث التطبيق اختلفوا بحسب قوتهم في تحقيق هذا المعيار فبعضهم لما استعمله أغلقه وهذا بان من شرط الإمام البخاري في صحيحه فإن شرطه شرط بالغ القوة ولذلك ترك من الروايات ما ليس على شرطه في الصحيح وإن كان غيره من كبار المحدثين يصحّح هذه الروايات بل البخاري نفسه في بعض كلامه خارج الصحيح يقبل جملة من هذه الروايات فهذا علم يقوم على الإستقراء لا يغلب أنه من العلم الذي يصح في مثل مسائله هذه الإطلاق بأحد القولين كما يقول من يقول من فضلاء الفقهاء أو فضلاء أو الحديث أو فضلاء الأصوليين رحمهم الله تعالى رحمة واسعة.

والذي يكفي الفقيه من هذا أن يسلم أن في الشرع أحكاما رفعت بعد الأمر بها ويعتقد ذلك سواء كان ذلك كشفا عن انقضاء مدة العبادة أو لم يمكن، وإن وقوع مثل هذا شرعا مما ثبت تواترا.

وأما تجويز وقوعه عقلا فليس يخصه النظر فيه ولا في جهة جوازه، فلنبدأ من ذلك بالضروري في هذه الصناعة، والقول في ذلك يشتمل على مسائل: إذا نسخ بعض العبادة أو شرط من شروطها أو سنة من سننها هل هو نسخ لأصل العبادة أم لا؟ وهذه المسألة قد اختلفوا فيها، والحق أن رفع البعض رفع للكل، لأن الكل إنما هو كل ببعضه، والعبادة إنما هي مأمور بها من جهة ما تحتوي على جميع أجزائها.

وبالجملة رفع الجزء رفع للكل، لأنه لا يبقى كلا وذلك فيما لا يتبعض.

ويشبه أن يكون كذلك رفع الشرط، لأنه الذي به تتم العبادة.

وأما رفع السنة فليس يلزم عنها رفع وجوب العبادة.

- مسألة: الزيادة على النص نسخ عند قوم، وليست بنسخ عند القوم.

والمختار أن الزيادة إذا صار بها المزيد غير ما كان قبل وثانيا بالعدد فهي نسخ، مثل الصلاة إن صح فيها أنها فرضت أولا ركعتين ثم زيد فيها.

فأما إذا كانت الزيادة مباينة للعبادة المزيد عليها بالنوع فبين أنها ليست بنسخ، كإيجاب الصلاة مثلا، ثم إيجاب الزكاة.

وكذلك إن كانت الزيادة مع المزيد عليه واحدة بالنوع ولم يصر المزيد عليه بها غيرا بالشخص فليست أيضا بنسخ، كزيادة عشرين جلدة في الحد مثلا على ثمانين، وإن كان أبو حنيفة رحمه الله يرى مثل هذا نسخا.

- مسألة: ليس من شرط النسخ إثبات بدل المنسوخ يقوم مقامه ويتنزل منزلته، وذلك جائز على مذهب أهل السنة، وواقع شرعا، كنسخ ادخار لحوم الأضاحي، وتقدمه الصدقة أمام المناجاة.

وأما قول الله عز وجل- ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] – فإنها وإن كانت ظاهرة في إثبات بدل المنسوخ المتنزل منزلته فيمكن أن يتأول قوله

عز وجل-﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ – أي نأتي بآية أخرى، وإن لم تتضـــمن بدلها الآية المنسوخة في الحكم، بل تتضمن حكما آخر ليس ببدل للحكم المرفوع.

- مسألة: يجوز النسخ بالأخف والأثقل، وذلك جائز عقلا وواقع شرعا.

مثال نسخ الأخف بالأثقل نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالإطعام بتعيين الصيام، وتحريم الخمر ونكاح المتعة، ونسخ صوم عاشوراء بإيجاب رمضان.

- مسألة: الآية إذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها جميعا، وذلك جائز عقلا وواقع شرعا.

أما جوازه عقلا فإن التلاوة تتضمن معنيين:

- أحدهما: قراءتها وكتبها في المصحف والصلاة بها.
- والثاني: ما فيها من الأحكام.

وكل واحد من هذين المعنيين جائز أن يكلفه الإنســـان دون الثاني، وجائز أن يرفعا معا بحسب ما تقتضيه مذاهب أهل السنة.

وأما الذي يدل على وقوعه ســـمعا فقوله تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] الآية.

وقد نسخ حكمها بتعيين الصوم وبقيت تلاوتها.

وكذلك قوله عز وجل ﴿الْوَصِـيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] منســوخ بقوله عليه السـلام «لا وصـية لوارث» لكن في هذا نظر، لأن من الناس من لا يجوز نسـخ القرآن بالسنة.

وأما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها، لكن عندي في هذا نظر، لأنه ينبغي أن... يقبل أن مثل هذا كان في القرآن حتى يتواتر ولا يقبل ذلك بطرق الآحاد[1].

- مسـألة: الإجماع لا ينسـخ به، إذ لا نسـخ بعد انقطاع الوحي، وإن توهم أن شيئا ما منسوخ بالإجماع فذالك دليل على ناسخ سبق لم يبلغنا.

---

(١) #شرح هذا مفقود#

- مسألة: نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة، والآحاد بالآحاد، والآحاد بالمتواتر، مما لا خلاف فيه.

فأما نسخ المتواتر بالآحاد فقد اختلفوا فيه، والمختار أنه جائز عقلا وواقع شرعا في زمن النبي بتحول أهل مسجد قباء إلى الكعبة بخبر الواحد، وقد كان ثابتا عنهم التوجه إلى بيت المقدس بطريق قطعي، وبالجملة فإنفاد رسول الله رسله إلى الأطراف بالناسخ والمنسوخ مما تواتر.

فأما وقوع ذلك بعده فممتنع بإجماع الصحابة على أن القرآن لا يرفع بخبر الواحد، وبالجملة التواتر.

ويشبه أن تكون العلة في ذلك قرائن تقترن بخبر المخبرين عن رسول الله في حياته ليس تقترن بالمخبرين عنه بعد موته من إمكان مراجعته واستفهامه وغير ذلك.

وأما نسخ المتواتر من القرآن بالمتواتر من السنة فإنه قد نقل عن الشافعي وعن قوم من أهل الظاهر أنهم كانوا لا يجوزون ذلك بدليل قوله عز وجل – ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] – وهذه الآية وإن كانت ظاهرة فيما رأوا فقد قلنا في ما سلف أنه يمكن أن لا تتضمن الآية الواردة بدل الآية المنسوخة في الحكم، وتكون السنة هي المتضمنة بدل حكم المنسوخة.

ومن يجوز ذلك فقد احتج بنسخ قوله تعالى – ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] – بقوله عليه السلام – «لا وصية للوارث» – وكذلك احتجوا بقوله عليه السلام أيضا «قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام.

والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» وهو نسخ ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ [النساء: ١٥] وهذه الاحتجاجات قد يتمكن أن يتطرق إليها الاحتمال وليست قاطعة.

ويشبه أن يكون الذي أصار القائلين بهذا إلى امتناع ذلك مع ما تقدم من حجتهم، ما نجد في أنفسهم من ترجيح التصديق الواقع عن تواتر الكتاب، إذ هو أرفع مراتب التواتر، وأن ما عدا ذلك من الأحاديث فإنها تواترت فلا يمتنع أن يكون التصديق بها مقصرا عن التصديق بالكتاب.

وليس بمحال على ما يرى كثير من الناس أن يتفاضل التصديق اليقيني لاسيما فيما سبيله النقل، فأما ما نقل عن الشافعي رحمه الله أنه كان لا يجوز نسخ السنة المتواترة بالقرآن، فلا معنى له، إذا أخذ على ظاهره، اللهم إلا أن يتأول ذلك، فإن وجوه التأويل لا تضيق.

- مسألة: لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المظنون، كما لا يجوز بخبر الواحد.

وقد احتج من أجاز ذلك بجواز تخصيص القياس للنص المتواتر.

وهذا إذا سلم فليس بحجة، إذ التخصيص بيان والنسخ رفع.

وبالجملة فالحجة في ذلك إجماع الصحابة على إبطال كل رأي مخالف للنص، فكيف النص المتواتر.

وحديث معاذ إذ قال اجتهد رأيي عند عدم النص وتزكية رسول الله له على ذلك، فأما إذا تناقض نصان قاطعان وأشكل فهل يقضى بتأخر أحدهما بخبر الآحاد؟ فيه نظر، والمسألة في محل الاجتهاد.

- مسألة: لا ينسخ الحكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله يقول ذلك.

هذا إذا كان الحكم ثابتا بخبر الواحد، لأن كثيرا ما يظن بما ليس بنسخ أنه نسخ، كما ظن قوم أن الزيادة على النص نسخ.

وأما إذا كان الحكم ثابتا بطريق التواتر فليس قول الصحابي بنسخ وإن نقل ألفاظ رسول الله، لأن الآحاد لا ينسخ به التواتر كما تقدم.

وبالجملة فينبغي أن تعلم أن للنسخ شرائط يتضمنها الحد المتقدم وهي منطوية فيه أولها: أن يكون المرفوع حكما شرعيا لا عقليا كالبراءة الأصلية التي ترتفع بإيجاب العبادات.

والثاني أن يكون النسخ بخطاب لا أن يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيدا بوقت يقتضي دخوله.

وبالجملة فتلحقه شرائط تعتبر فيه بحسب حد حد من حدود النسخ التي عددناها وتخرج عنه شرائط.

- مسألة: إذا تعارض نصان قاطعان فلم يعلم أيهما ناسخ لصاحبه.

فالوقوف على ذلك ليس يكون بشيء سوى النقل وذلك يمكن بطرق: أحدها أن يكون في لفظ أحدهما ما يدل على نسخ الآخر، كقوله عليه السلام "كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه ". الثاني أن يعلم التاريخ فيهما.

وقد تقع معرفة ذلك بأن تجتمع الأمة على نسخ أحدهما.

وما سوى هذا مما يظن أنه نسخ فليس بنسخ، مثل تأخر الراوي في الإسلام، وتأخره في السن أو انقطاع صحبته.

تم القول في الناسخ والمنسوخ(١).

---

(١) (مسألة: الإجماع لا ينسخ به، إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي، وإن توهم أن شيئا ما منسوخ بالإجماع فذالك دليل على ناسخ سبق لم يبلغنا).

يقول العلامة الفقيه ابن رشد إن الإجماع لا يكون ناسخا وعلّل ذلك وسبّبه بأن النسخ يكون زمن التشريع والإجماع ينعقد بعده وهذا في جملته نظر فإن الإجماع كما تعلم له مستند استند إليه في انعقاده وهنا إذا قلت إن النسخ وقع بالإجماع فهو بوجه قد وجه بهذا المستند ولهذا أشار أبو الوليد هنا إلى أنه ما وقع من فروع أجمع على نسخها يقول إن فيها ناسخا ولكنه لم يبلغنا ولكن الاقرب إلى الترتيب العلمي أن يقال إن الناسخ هنا هو مستند الإجماع لأن الإجماع لا ينعقد إلا على وفق نص أو على وفق دليل بيّن ظاهر وصريح في الحكم فهذا المستند الذي وجب به الإجماع هو الناسخ في حقيقته لأن الإجماع ليس مقدمة بل نتيجة والدليل من الكتاب والسنة مقدمة في الترتيب فلابد له من دليل وجب به الإجماع فحينما يقال: هل الإجماع يكون ناسخا.

يقال: هذا بحث فيه اشتراك من جهة الألفاظ واشتراك من جهة المعاني فإن أريد أن الإجماع يكون ناسخا ولا نص ناسخ قيل: لا يكون ذلك ولكن هذا لا وقوع له في الشريعة إلا على فرض أن الإجماع يقع دون أن يكون له مستند وهذا ل اوقوع له، فإذا قلت إن الإجماع له نتيجة ومستند قيل: هذا المستند هو الذي قضى بالنسخ.

ولكن لما سمينا الإجماع دليلا صح أن يقال في التجوّز: إن هذا الحكم منسوخ بالإجماع.
فلا يكون قولنا إنه منسوخ بالإجماع أن مستند الإجماع ليس هو الموجب للنسخ.

(مسألة: نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة، والآحاد بالآحاد، والآحاد بالمتواتر، مما لا خلاف فيه. فأما نسخ المتواتر بالآحاد فقد اختلفوا فيه والمختار أنه جائز عقلا وواقع شرعا في زمن النبي بتحول أهل مسجد قباء إلى الكعبة بخبر الواحد، وقد كان ثابتا عنهم التوجه إلى بيت المقدس بطريق قطعي وبالجملة فإنفاد رسول الله رسله إلى الأطراف بالناسخ والمنسوخ مما تواتر).

أي أن صلاتهم إلى بيت المقدس ثابت بدليل قطعي فإنهم كانوا يصلّون ائتماما بما أبانه النبي لهم من القبلة وقد صلى النبي والصحابة في الغبتداء إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك وصلى أولائك النفر من أهل المدينة الذين بلغهم النسخ وهم في صلاتهم بقول الرجل فتحولوا في أثناء الصلاة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة.

فيقول المصنف إن هذا المتواتر وهو صلاتهم إلى بيت المقدس نسخ بخبر واحد ومن هنا رجّح أبو الوليد أن الآحاد ينسخ المتواتر وقال إن هذا جائز عقلا وهو واقع شرعا وأقوى شاهد له عند من يثبته شرعا قصة القبلة وتحوّل أولائك النفر في صلاتهم إلى الكعبة.

لكن هذه المسألة على كل حال مبنية على تحرّر الفرق ما بين الآحاد والمتواتر وهذا سبق بحثه.

(فأما وقوع ذلك بعده فممتنع بإجماع الصحابة على أن القرآن لا يرفع بخبر الواحد، وبالجملة التواتر ويشبه أن تكون العلة في ذلك قرائن تقترن بخبر المخبرين عن رسول الله في حياته ليس تقترن بالمخبرين عنه بعد موته من إمكان مراجعته واستفهامه وغير ذلك).

يعني أن جواب الذين لم يروا نسخ المتواتر بالآحاد عن هذه القصة في تحوّلهم عن بيت المقدس أن هذا كان زمن التشريع وزمن التشريع لا يتحقّق كونه آحادا بإقرار الله وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قالوا إنه بعد التشريع أي بعد انقضاء التشريع بوفاة النبي عليه الصلاة والسلام وانقضاء الوحي لا يقع نسخ المتواتر بالآحاد في الإجتهاد ولهذا لما روت فاطمة ما روت قال عمر رضي الله عنه: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت" فإن فاطمة بنت قيس روت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها

سكنى ولا نفقة فقال عمر: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة.

وهذا يستند إليه كثير من أهل الفقه والأصول في مسألة قولهم في النسخ.

وعلى كل حال ففي الفقه من حيث ما ذهبت إليه فاطمة بنت قيس فمنهم من ذهب إلى ما ذهب إليه عمر رضي الله تعالى عنه ومنهم من رأى أن رواية فاطمة بنت قيس في محل غير المحل المذكور في القران وأن المحل المذكور في القران هو في الرجعية ومحل ما روت فاطمة بنت قيس في املطلقة ثلاثا.

(وأما نسخ المتواتر من القرآن بالمتواتر من السنة فإنه قد نقل عن الشافعي وعن قوم من أهل الظاهر أنهم كانوا لا يجوزون ذلك بدليل قوله عز وجل ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] وهذه الآية وإن كانت ظاهرة فيما رأوا فقد قلنا في ما سلف أنه يمكن أن لا تتضمن الآية الواردة بدل الآية المنسوخة في الحكم، وتكون السنة هي المتضمنة بدل حكم المنسوخة.

ومن يجوز ذلك فقد احتج بنسخ قوله تعالى ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] بقوله عليه السلام «لا وصية للوارث»).

ولا يوجد مثال سالم من الإعتراض على نسخ السنّة بالقران ومن جهة الأصول المجملة فإن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى وما يأتي به عليه الصلاة والسلام فإنه حق وطاعته من طاعة الله سبحانه وتعالى هذا من حيث الأصول فليس هذا نقصا لكن من حيث الوقوع لم يقع مثال سالم من المعارضة يصح مثالا للسنة تنسخ القران وفرق بين جوازه شرعا وبين وقوعه شرعا فهو من حيث الجواز الشرعي جائز شرعا لأن النبي لا ينطق عن الهوى ولكن في الوقوع فليس هناك مثال تحقّق فيه نسخ السنة بالقران وهذا لا يعود سببه إلى نقص الرتبة لأن النبي لا ينطق عن الهوى وإن كان القران أعظم وأجل فهو كلام الله سبحانه وتعالى لفظه ومعناه لكن الكلام في الوقوع فهذا ليس له مثال منضبط وما ذكر من مسألة الوضية للوالدين المذكورة في القران وقول النبي: «لا وصية للوارث» فهذا كما سبقت الإشارة إليه في المجلس الماضي: ليس مثال سالما من المعارضة فإ، الوصية المذكورة في القران قائمة على حقيقتها والوصية التي نفاها النبي صلى الله عليه وسلم هي في محل الميراث.

(وكذلك احتجوا بقوله عليه السلام أيضا «قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» وهو نسخ ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ [النساء: ١٥]).

وهذا ليس نسخا بل هذا بيان لمجمل القران والذي يظهر لي أنه لم يتحقّق مثال نسخت السنة فيه آية من كتاب الله وكل ما ذكره الأصوليون ممن أثبت هذا لم يسلم من معارضة فمن حيث الوقوع لا وقوع له وهذا يرجع فيما يبدوا والله أعلم إلى الحكمة الإلهية فالحكمة الإلهية ليس أن القران ينزل وهو كلام الله ثم يأت النبي فينسخ كلامه كلام لابه.

وإن كان كلام النبي ليس من تلقاء نفسه ولكنه يخاطب المدعوّين فكونه يأتيهم بالقران ينزل من عند الله ويقول لهم: هذا كلام الله.

ثم يأتي عليه الصلاة والسلام فينسخه من نفسه أي بكلامه ليس بآية من كتاب الله فهذا قد يكون مؤثرا في حال المدعوا ولهذا لم يقع فيما يظهر له مثال صحيح في القران والسنة من أن سنة من النبي نسخت آية من كتاب الله.

(وهذه الاحتجاجات قد يتمكن أن يتطرق إليها الاحتمال وليست قاطعة).

وهي كذلك فهي كما أشار أبو الوليد إلى أن كل ما سمي فليس قاطعا بيّنا بل يتطرق إليه الإحتمال لكن الشيء الواضح في النسخ ظاهر كـ: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم» فظاهر أنه حصل نهي ثم نسخ هذا النهي كأمره بالوضوء مما مست النار ثم: "كان آخر الأمرين من رسول الله ترك الوضوء مما غيّرت النار" فهذه أمور واضحة النسخ فيه.

(... مسألة: لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المظنون، كما لا يجوز بخبر الواحد. وقد احتج من أجاز ذلك بجواز تخصيص القياس للنص المتواتر. وهذا إذا سلم فليس بحجة، إذ التخصيص بيان والنسخ رفع).

فإن القياس لا يصح أن يكون ناسخا وإن كانوا قد تنازعوا في كون القياس مخصّصا وهذه مسألة نزاع بين الأصوليين فالمصنف يشير إلى أن هذا لا يسلم لأن فيها نزاعا مشهورا ولكن لو قدّر أنا اعتبرنا القياس مخصّصا فإن النسخ أعلى مرتبة من التخصيص باعتبار تأثيره على الدليل فإن النسخ يعتبر قطع للحكم السابق وإلغاء للحكم السابق الذي ثبت بدليل إلى

حكم لاحق بموجب الدليل الناسخ بخلاف التخصيص فإن الحكم لا يزال باقيا ولكن خصّ منه بعض أفراده والعام لا يزاد العمل به.

(وبالجملة فالحجة في ذلك إجماع الصحابة على إبطال كل رأي مخالف للنص فكيف النص المتواتر وحديث معاذ إذ قال: أجتهد رأيي. عند عدم النص وتزكية رسول الله صلى الله عليه وسلم له على استعماله).

وحديث معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم قا لله لما بعثه إلى اليمن: «بم تقضي؟» قال: بكتاب الله.

قال «فإن لم تجد؟» قال: فبسنة رسول الله قال «فإن لم تجد» قال أجتهد رأيي ولا آلو.

فقال النبي «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب الله» وهو حديث في قصة بعثه لليمن ولكنه حديث معلول كما سبقت الإشارة إليه لكن الثابت في حديث معاذ وبعثه إلى اليمن هو ما جاء في الصحيحين وغيرهما أن النبي قال له: «إنك تأتي قوما من الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله...»إلخ.

وأما أن النبي قال له: «بم تقضي؟...»إلخ فهذا لا يثبت بل هو حديث معلول وفي متنه نكارة أيضا ففيه علة من جهة الإسناد وفيه علّة من جهة المتن.

فمن جهة المتن لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستعمل هذا في مقام سنته ولم يكن قال فقه الصحابة فإنهم لا ينظرون إلى السنة على أنها دليل ثاني بعد القران باعتبار النظر وإن كانت هي الدليل الثاني باعتبار الرتبة لكن باعتبار النظر فليس المنهج الشرعي أو الفقهي عند الصحابة ولا حتى عند الفقهاء من بعدهم ينبني على أن السنة هي الدليل باعتبار النظر لأن النظر الشرعي يجب أن يكون معتبرا النظر في الكتاب والنظر في السنة فصحيح أنك تبدأ باعتبار الرتبة بالقران ولكن إذا وجدت دليلا عاما في القران ما صح لك أن تحكم بعمومه حتى تتبيّن أن السنة لم تخصّصه وإذا وجدت المطلق فالقاعدة أن العمل بالمطلق على إطلاقه لكنه لابد أن تتبيّن أن السنة ما قيّدته وإذا اعتبرت دلالة المفهوم حجة ووجدت دلالة المفهوم بالقران فالأصل أنك تحتج بها لكن لابد أن تنظر في السنة لأن لا تكون هذه الدلالة التي فهمت من سياق القران مروكة لأنها قابلت منطوقا من السنة، وتعرف ان دلالة المفهوم يقابلها دلالة المنطوق فالنظر الشرعي، ونظر الصحابة لم يكن يقوم على مسألة أننا ننظر في

القران فإن وجدنا آية تدل اكتفينا وأغلقنا الباب، بل هذا المنهج هو الذي أظهرته الخوارج وفيه ضلّت وبه طعنت في روايات الصحابة، إنما القران أعلى ربتة باعتبار نزل من عند الله وهو كلام الله كما هو بدهي والسنة وحي من الله إلى نبيه ورتبة هذا معروف ورتبة هذا معروف وكلّ حق لكن من حيث النظر يجب على الفقيه أن ينظر في القران وأن ينظر في السنة لأن السنة تبيّن مجمل القران وتخصّص وتقيّد والدلالات تتقابل في نظر المجتهد وإن كانت لا تتقابل في ذاتها لأننا إذا قلنا إن دلالة المهفوم حجة وقابلتها دلالة منطوق في السنة وهي حجة فهذا في نظر المجتهد وإلا في نفس الأمر لا يوجد دلالة مفهوم تقتضي منعا ودلالة منطوق تقتضي جوازا في واقعة معيّنة مبني على دليل صحيح أي في دليل ثابت من حيث الثبوت لأن هذا يقود إلى تقابل الأدلة وهذا لا وجود له إنما هذا توهّم في نظر المجتهد فظنّ هذه دلالة مفهوم لكنه تميّز توهّمه بوجود دلالة المنطوق التي تدفع وإلا فالمفهوم إذا صحّ فهو حجة والأدلة الشرعية الصحيحة لا تتقابل ولا تتضاد فالمقصود أن منهج النظر يكون بالكتاب والسنة ولكن يبدأ بالقران باعتبار أن القران هو الأصل وهو كلام الله وفيه القواعد وفيه البراهين العامة والحجج العامة لكن جائت سنة النبي عليه الصلاة والسلام سنة هادية وسنة مبيّنة وسنة مفصّلة وشارحة.. إلخ فلم يكن هذا مستعملا عندهم من أنهم يقولون عبّر بالقران فإن وجدت انتهيت ثم لا يلتفت إلى السنة إلا إذا لم يجد في القران فهذا ما كان فقها للصحابة بل الواجب شرعا النظر فيهما.

ولم يقع في كلام الصحابة مسألة التعويل على الرأي أي من أنه قال أجتهد رأيي.. بل يجتهد يكون في الكتاب ولهذا لما ظهر علماء الرأي واصطلحوا على تسمية الرأي صار أهل الحديث ينكرون ذلك على فقهاء جائوا بعد الصحابة فكيف فعصر الصحابة رضي الله عنهم فما كان اسم الرأي مشرّعا عندهم فضلا عن أن يكون في زمن النبوة مشرّعا إنما كان يقع هذا في القضاء والحكم أما في القضاء الشرعي بمعنى البيان الشرعي والفتوى الشرعية التي بعث النبي بها معاذا إلى اليمن فهذا لم يكن يقع وإنما في قضاء الخصومات والقضاء في المنازاعات فإن هذا يقع فيها الرأي ولهذا حتى النبي قال: «إنه يأتيني الخصم ولعل بعضهم أن يكون أبلغ في حجته من بعض فأحسب أنه صادق» وفي حديث بريدة: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن انزلهم على حكمك فإنك

لا تدري أصيب حكم الله فيهم أم لا» ففي باب الخصومات يضاف الرأي ويذكر لكن في باب البيان الشرعي لأحكام الديانة لم يكن في زمن الصحابة ولا زمن النبوة من باب أولى استعمال لهذا على سبيل جعله أصلا يقع بعد الكتاب والسنة.

(مسألة: لا ينسخ الحكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله يقول ذلك...).

فما قال الصحابي إن رسول الله نسخ هذا أو نسخت السنة هذا فإذا قال الصحابي إنه منسوخ وهو ثابت بالآحاد فيقول لا حجة فيما قاله الصحابي لأنه مقول بالإجتهاد فلا نرفع الحجة الثابتة ولو كانت آحادا بقول صحابي.

(وأما إذا كان الحكم ثابتا بطريق التواتر فليس قول الصحابي بنسخ وإن نقل ألفاظ رسول الله، لأن الآحاد لا ينسخ به التواتر كما تقدم).

على اختيار أبي الوليد وهو اختيار كثير من أهل الأصول.

(وبالجملة فينبغي أن تعلم أن للنسخ شرائط يتضمنها الحد المتقدم وهي منطوية فيه أولها: أن يكون المرفوع حكما شرعيا لا عقليا كالبراءة الأصلية التي ترتفع بإيجاب العبادات).

يذكر أبو الوليد بن رشد هنا شرائط النسخ وأشار إلى أن هذه الشروط متضمّنة في الحد فذكر أولها: أن يكونالمرفوع حكما شرعيا لا عقليا قال: وعليه فرفع البراءة الأصلية في حكم على سبيل الإيجاب أو التحريم ناقل عن البرائة فلا يسمى رفع البرائة نسخا فلا يسمى هذا الناقل عن الأصل ناسخا للأصل وإنما لابد أن يقع على حكم شرعي معيّن شرع بمقتضى الدليل الشرعي ثم جاء نسخه وأما رفع البرائة الأصلية فلا يسمى نسخا وهذا على اعتبار ان البرائة الأصلية حكم عقلي ولكن حتى إذا قلت إن البرائة الأولى حكم شرعي فإنها لا تسمى نسخا فإن النسخ هو رفع الحكم المعيّن الذي ثبت بمقتضى دليل معيّن وأما إذا كان رفعا للبرائة الأصلية فلا يسمة نسخا على خلافهم في البرائة الأصلية هل هي حكم عقلي أو حكم شرعي.

(والثاني أن يكون النسخ بخطاب لا أن يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيدا بوقت يقتضي دخوله).

القول في الأصل الثالث من أصول الأدلة وهو الإجماع

والإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صـــلى الله عليه وســـلم على حكم شـرعي وسـواء كان ذلك الحكم مما صـرح به صـاحب الشـرع محمد صـلى الله عليه

أي أن لا يكون هذا على سبيل التقييد في الوقت وأما إذا كان الأول مقيّدا بوقت ثم زال فلا يسمى نسخا لأنه انفكاك عن التوقيت الأول بتوقيت الشارع.

(مسألة: إذا تعارض نصان قاطعان فلم يعلم أيهما ناسخ لصاحبه. فالوقوف على ذلك ليس يكون بشيء سوى النقل، **وذلك يمكن بطرق:**

- **أحدها**: أن يكون في لفظ أحدهما ما يدل على نســـخ الآخر، كقوله عليه الســـلام "كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه ".
- **الثاني**: أن يعلم التاريخ فيهما.

وقد تقع معرفة ذلك بأن تجتمع الأمة على نسـخ أحدهما. وما سـوى هذا مما يظن أنه نسـخ فليس بنسخ، مثل تأخر الراوي في الإسلام، وتأخره في السن أو انقطاع صحبته. تم القول في الناسخ والمنسوخ).

وإنما ذكر القطعيين باعتبار أنه يمتنع الجمع بينهما فإنه يقدّر في الأصـــل فيما سماه كثير من أهل النظر والأصول بالتعارض: النظر في النسخ والنظر في الجمع، وجعل بعضهم هذه المراتب من أنه ينظر في الجمع بين النصـــين... فهو يذكر حالة مختصّـــة وهو إذا كان التعارض بين قطعيين في الدلالة فلا يمكن اشـــتباههما والتوثيق بينهما بل لابد أن يكون أحدهما ناســـخا للآخر.

قال: هذا النسـخ يعتبر إما بإشـرة إليه في أحدهما كقول النبي صـلى الله عليه وسـلم: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» فهذا بيّن فإن الأمر بالزيارة والنهي عن الزيارة بينهما تعارض فلا يمكن الجمع بينهما فقال إنه إذا أشير للناسـخ فهكذا الجمع بينهما وإذا كان التعارض في هذين القطعيين في دلالتهما على حكم على سـبيل التعارض ولم يعلم ذلك من جهة النسـخ كما سبق قال فإن إجماع الأئمة تعتبر في ذلك.

قال: وما عدا ذلك فإنه لا يكون له وقوع.

وسلم فدثر ولم ينقل، أو لم يصرح به، فوقع الإجماع منهم على ذلك لقرينة حال أو دليل أو غير ذلك مما يوجب الاتفاق.

أما ما صرح به النبي عليه السلام ونقل نقل تواتر فلا غناء للإجماع في تصحيحه.

وأما ما نقل نقل آحاد فإن الإجماع ينقله من رتبة الظن إلى رتبة القطع.

وأما ما لم يصرح به أو صرح به ولم يبلغنا فإن الإجماع يستعمل دليلا قاطعا في تثبيته.

أما وقوع مثل هذا شرعا فموجود وأما اطلاعنا عليه فذلك يمكن بأحد وجهين: أما إن كان المجمعون معاصرين لنا فبلقائهم.

وأما إن كانوا ممن سلف فبالنقل المستفيض الذي يوقع التصديق.

وأما الدليل على كون الإجماع حجة فمأخوذ من جهة النقل من الكتاب والسنة.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ [النساء: ١١٥] الآية.

وهذه أقوى آية في التمسك بالإجماع.

ومنها قوله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وقوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١]. وهذه الآيات وإن لم تكن واحدة واحدة منها نصا في كون الإجماع دليلا شرعيا فإنها بمجموعها تقتضي لهذه الأمة التعظيم والتشريف واتباع سبيلهم وموافقتهم والنهي عن مخالفتهم والخروج عن جماعتهم.

وبالجملة إذا أضيف إلى هذه الآيات ما ورد من أحاديث الأخبار في وجوب العصمة لهذه الأمة، وإن لم تكن تواترت في اللفظ فهي متواترة في المعنى، كقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وقوله عليه السلام «لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة» وقوله عليه السلام «يد الله مع الجماعة»، إلى ما سوى ذلك من الأحاديث، ثبت على القطع كون الإجماع دليلا شرعيا.

وأما من احتج على كون الإجماع حجة بدليل العقل فضعيف، لأنه وإن كان يبعد اجتماع الكثير على الكذب، فغير بعيد اجتماعهم على الخطأ.

بل تقول لو بقي من أهل الاجتهاد اثنان أو ثلاثة وأجمعوا على رأي وقع الإجماع بهم لشهادة الشرع لهم بالعصمة، من حيث ينطلق عليهم اسم الأمة في ذلك الوقت.

وإنما اشترطنا في حده المجتهدين، لأن العوام وإن تصور دخولهم في الإجماع فإنما ذلك في الأمور التي نقلت نقل تواتر كالصلوات الخمس والصوم والزكاة، أو فيما كانوا فيه مستصحبين وتابعين لإجماع المجتهدين، فلذلك لا غناء لإجماعهم في تصحيح شيء، بل العوام أبدا متبعون للمجتهدين وموافقون لهم، إذ كان ذلك فرضهم.

فإن سمّي مثل هذا إجماعا لم يمتنع، لكن مثل هذا ليس بأصل يستعمله المجتهد.

فأما عدد المجمعين فليس فيه شرط سوى أن يكونوا جميع المجتهدين من أهل العلم الموجدين في عصر واحد، لأنا لو اشترطنا إجماع أهل الأعصار، من سلف منهم ومن هو حاضر ومن سيأتي، لم يقع إجماعا.

فأما إن أجمع أهل عصرنا على أمر لم يجمع عليه من سبقهم هل ينعقد الإجماع أم لا؟ ففيه موضع نظر.

أما ما سكت عليه أهل العصر المتقدم، ولم ينقل عنهم فيه قول، فإجماع من بعدهم منعقد ضرورة.

وأما إذا نقل فيه عن من سلف خلاف، فها هنا موضع القول.

وقد اختلف الناس في ذلك، والوقوف عليه يكون من جهة صيغ الألفاظ الواردة في معنى العصمة لهذه الأمة كقوله عليه السلام «لن تجتمع أمتي على الضلال»، وسائر الأحاديث التي أوردناها، فإنها وإن لم يمكن حملها على العموم، إذ هو من الممتنع أن يتناول ههنا لفظ الأمة من سيأتي، فهو حجة في عموم ما بقي داخلا تحت تناول اللفظ.

فبأي جهة ليت شعري يخرج من شرط الإجماع أهل العصر المتقدم، وعموم ما بقي من دلالة اللفظ يتناولهم، اللهم إلا عند من يرى أن العام إذا خصص فليس بحجة في عموم ما بقي.

فأما أهل الظاهر فليس يتصـــور معهم هذا الخلاف لأنهم يرون الإجماع إنما هو اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على حكم ما.

وذلك لازم لأصولهم.

لأنهم لا يجوزون الإجماع بالقياس.

وإذا كان هذا هكذا فإنما يقع الإجماع عندهم إما لأثر قد عفا ولم يصـل إلينا، وإما لقرائن وأحوال مشاهدة منه محمد صلى الله عليه وسلم، ومثل هذا لا يتصور في غير الصحابة.

وأما من يجوز وقوع الإجماع عن القياس فيلزمه الخلاف المذكور وســنبين هذا في كتاب الاستنباط، إذا تبين ما هو المعنى الذي يعنونه بالقياس في هذه الصناعة.

وأما هل يتناول أيضا لفظة الأمة جميع الشخوص المجتهدين في ذلك العصر حتى إن شـذ منهم واحد لم يكن إجماعا، أم يراد به الأكثر، فالظاهر من الصيغ الواردة في ذلك تناول جميعهم.

وبالجملة فالنظر في هذه الأحوال المشترطة في الإجماع يشبه أن يكون اجتهاديا.

وأما إذا نقل عن أكثرهم أيضا قول، وسكت الباقون فمختلف فيه.

والأظهر كما يقول الشافعي ألا ينسب إلى ساكت قول قائل، اللهم إلا أن يعلم من قرائن أحوال الســاكتين أن ســكوتهم ربما كان رضــي منهم بالقول واتفاقا عليه، فإن الإنسان قد يسكت لأسباب شتى: إما أنه ليس عنده في ذلك الوقت في الشيء رأي، وإما إن كان عنده رأي في الشيء فقد تمنعه عن التصريح به موانع: منها أنه لعله يرى أن الحكم في محل الاجتهاد، أو أن كل مجتهد مصيب، أو هيبة ما، أو غير ذلك من قرائن تقترن له.

وإذا كان هذا هكذا وكان من شرط الإجماع اتفاق جميع المجتهدين الموجودين في ذلك العصــر، فمن رأى إجماع أهل المدينة حجة لأنهم الأكثر في أول الإســلام فلا معنى له.

لكن حذاق المالكيين إنما يرونه حجة من جهة النقل وهذا إذا بني فيه أن يجعل حجة فيما يظهر لي، فينبغي أن يصرح فيه بنقل العمل قرنا بعد قرن حتى يوصل بذلك إلى زمن رسول الله ﷺ، فيكون ذلك حجة بإقراره له محمد صلى الله عليه وسلم.

مثل أن يقولوا: هكذا وجدنا آباءنا يفعلون، إلى أن ينتهي ذلك إلى زمن رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم مثل ما اتفق لمالك مع أبي يوسف بحضرة الرشيد في مسألة الصاع.

وإلا متى لم يشترط هذا، ولم يحتفظ به، لم يكن ممتنعا أن يكون إجماعهم على أمر حملهم عليه بعض الخلفاء والأمراء.

وبالجملة فالحكم في الشرع بمثل هذا الحكم بين أنه ليس يرجع إلى أصل مقطوع به في الشرع على ما شأنها أن ترجع إليه الأمارة الظنية، اللهم إلا أن يصرح بنقل العمل كما قلنا فيكون من باب النقل.

وأما من يشترط في الإجماع انقراض عصر المجتهدين دون أن يقطع بينهم خلاف فليس تقتضيه صيغ الأحاديث الواردة بكون الإجماع حجة، بل من خالف من بعد وقوع الإجماع في لحظة ما فغير ملتفت إليه ومقطوع بخطئه.

فهذا هو القول في الإجماع ما هو، وسائر ما يشترط فيه بأوجز ما أمكننا، وسائر ما يلحقه من المسائل والاعتراضات التي كثر أبو حامد بذكرها فقد يقف عليها بسهولة من تصور من الإجماع هذا المقدار الذي كتبناه[1].

---

(١) (والإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي وسواء كان ذلك الحكم مما صرح به صاحب الشرع محمد صلى الله عليه وسلم فدثر ولم ينقل، أو لم يصرح به، فوقع الإجماع منهم على ذلك لقرينة حال أو دليل أو غير ذلك مما يوجب الاتفاق).

فالطرف الأول في التعريف بأن الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة النبي صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور على حكم شرعي والإتفاق لابد أن يكون من المجتهدين في عصر من

العصــور بحيث لا يكون بينهم خلاف، ثم أشــار أبو الوليد إلى أن ما يتفق أو يجمع عليه قد يكون حكما سماه الشارع لكنه اندثر أو لم يصرح به الشارع.

وهذا فيه إجمال عل بكل حال بل المقصــود أ، الإجماع ســواء قيل إن الحكم مســماة أو لم يســمى فإنه لا ينفي وجود المســتند أي فتنبيه الأصــوليين إلى أن الأحكام التي هي موضــع الإجماع منها ما صــرح به كحكم وجوب الصــلاة مثلا فوجوب الصــلوات الخمس أو كون الظهر أربعا فهذا سماه الشارع وأجمع عليه.

وبعض الأحكام حكي فيها الإجماع مع أن النص لم ينقل هذه التســمية من حيث التســمية المعينة كتعيين الظهر أربع ركعات فهذا الذي أشــــار إليه من تفريق بهذا الإعتبار ولم يلزم عدم التصــريح عدم وجوب المســتند للإجماع بل الإجماع لا ينعقد إلا على وفق نص فالإجماع من جهة النظر ليس مقدمة لكن نتيجة فتقول إن القران أو الســـنة دليل تكون مقدمة للحكم الذي هو نتيجة فتقول الصيام واجب أو فريضة فهذه نتيجة ومقدمتها الدليل الذي هو: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] والإجماع تنيجة وليس مقدمة وهذه النتيجة مستندة إلى مقدمة التي هي دليل الكتاب والسنة ولكن جعلوا النتيجة من الأدلة لما أجمع أهل النتيجة عليها وهو أهل النظر الذين هم المجتهدين.

فلما أجمع المجتهدون على نتيجتهم علم أن هـذه النتيجة أقوى من النظر في آحاد الدليل، ولهذا فمخالف آحاد الأدلة ليس كمخالف الإجماع فمخالف الإجماع أعظم من مخالف آحاد الأدلة لأنك تقول إن فلانا خالف هذا الدليل من الســـنة فإذا جئته وجدت عند تأويل لهذا الدليل فتقول وقع في هذا المحرم مع أن النبي نهى عنه فإذا جئت هذا الناظر قال: الحديث لا يدل على التحريم بل على الكراهة أو قا للك إن هذا منسوخ أو إن هذا حديث لا يثبت فيه علة.. إلى غي رذلك.

فمخالف الإجماع لا يرد عنده هذه الأوجه كما ذكره الأئمة ومنهم الإمام ابن تيمية رحمه الله من أ، مخالف الإجماع أشـد وأغلظ من مخالف آحاد الأدلة، والمقصـود أنه لا يتصـور الإجماع دون مستند من النصوص والأدلة ولكن لا يلزم أن مستند الإجماع يكون معيّنا بل قد يلتفت طائفة من المجتهدين في التصحيح إلى القران، ويلتفت طائفة منهم إلى أصل الشريعة، ويلتفت طائفة منهم إلى روايات من السنة وكلها تحصّل هذه النتيجة.

وقالت طائفة إن مستند الإجماع معيّن من النصوص وهذا بعيد والصحيح أن مستند الإجماع لا يلزم أن يكون معيّنا ولكنهم لما أجمعوا على هذه النتيجة علم أنه إجماع صحيح باعتبار أنه من حيث النظر العقلي والشرعي يمتنع أن تجمع الأمة على ضلال.

(أما ما صرح به النبي عليه السلام ونقل نقل تواتر فلا غناء للإجماع في تصحيحه. وأما ما نقل نقل آحاد فإن الإجماع ينقله من رتبة الظن إلى رتبة القطع).

ولهذا فما كان قطعيا بأصل النص يكون قطعيا بثبوت دليلا من كتاب أ، سنة أو إجماع أيضا كالصلوات الخمس مثلا، وما كان الدليل فيه –الذي هو مستند الإجماع – من الآحاد فإن الحكم يكتسب القطعية لا بآحاد ومنازع الأدلة التي هي محل نظر المجتهدين وإنما يكتسب القطعية بالإجماع.

(وأما ما لم يصرح به أو صرح به ولم يبلغنا فإن الإجماع يستعمل دليلا قاطعا في تثبيته. أما وقوع مثل هذا شرعا فموجود وأما اطلاعنا عليه فذلك يمكن بأحد وجهين: أما إن كان المجمعون معاصرين لنا فبلقائهم. وأما إن كانوا ممن سلف فبالنقل المستفيض الذي يوقع التصديق).

فهذان وجهان لتحقيق الإجماع وقد أشار إليهما جماعة من المحقّقين فأشار إليهما المصنف، وأبو حامد، وحررهما الإمام ابن تيمية رحمه الله في تحرير الإجماع من أن الإجماع يعلم إما بالنقل المحض وإما بالإستفاضة.

وعليه فإن الإجماع لا يحصّل بالفهم فمن نظر في مسألة من المسائل وظهر له باجتهاده وفهمه أن هذه مسألة قطعية وأن الأدلة فيها متواترة فلميصح له أن يقول إن ههذه مسألة قد أجمع عليها لأنه رأى فيها دليلا يظنه قطعيا والدليل القطعي يجمع على مثله.

بل الإجماع لا يصح تحصيله بالفهم إنما يحصل بالنقل والحكم بوقوع الإجماع هو مأخذ من طعن في دليل الإجماع باعتبار وقوعه لا باعتبار رتبة هذا الدليل من حيث الحكم والنظر العقلي ولا حتى النظر الشرعي كالنظّام من المعتزلة فإنه وطائفة من أهل النظر لم يقولوا بدليل الإجماع وهؤلاء الذين منعوا دليل الإجماع لم يطعنوا فيه باعتبار ما هو نتيجة هذا الدليل الذي سبقت الإشارة إليه من أن الأمة يمتنع أن تجمع على ضلالة فهذا حكم عقلي، وحكم

شـرعي لا ينازع النظام في مثله إنما طعلوا في كيفية إيقاع الإجماع فمن الذي اسـتطاع أن يحرر هذا الإجما عبكتابة النق لعنه.

وهذا الإعتراض قد يبدوا بادي النظر أنه اعتراض قوي لأنا عرفنا أن الإجماع له مســتند فهذا المستند إما ان يكون من متواتر النصوص البينة فيعلم أن هذه المسألة مستفيضة عند الخاصة والعامة من المسلمين كالإجماع على وجوب صيام رمضان ووجوب الصلوات وأن محمدا رسول الله.. إلخ.

فهذا ل اينبغي أن يتردد في وقوع انعقاده فلا يفرض أن فقيها من أهل العلم تصــل إليه هذه المسألة فيتردد في وجوب رمضان أو غير ذلك، وما كان دون ذلك فهذا يعلم باستفاضة فإذا حكى كبار أئمة الأمصار أنهم أدركوا الفقهاء أو العلماء وحكوا إجماعهم بالتصريح على ذلك ولم يحفظ عن بعض المجتهدين خلاف ذلك فهذا يعتبر محصــل الإجما عوهذا ف يالغالب يكون في المســائل الثانية التي تطبيقها أقل من المسـائل الاولى فيكون معولنا في معرفة الإجماع هو نصـوص كبار المجتهدين من أن هذه مسـألة مجمع عليها ولهذا ذلك ابن تيمية أن الإجماع يعلم بوجهين:

- **أحدهما:** أن ينص بعض كبار علماء المسلمين على ثبوت الإجماع ويشتهر ذلك ولا يكون له مخالف في الطعن على الإجماع أو في قول بخلافه.

فإذا كانت المســألة دون ذلك لم يكن من المعلوم من الدين بالضــرورة كوجوب الصــلوات الخمس ولم يكن من مشــهور المســائل التي اسـتفاض في كلام كبار الأئمة والفقهاء بصـفة الإجماع فيها بل في مسائل دون ذلك حكى طائفة يسيرة من الفقهاء أنها مسألة متفق عليها فسمى بعض أعيان الفقهاء كالواحد والإثنين والثلاثة هذه المسألة مسألة مجمع عليها وليست من المسائل التي تعلم بالضرورة من الدين ولا من المسائل الثانية التي اشتهر الإجماع فيها بين المتقدمين والمتأخرين إنما جاء بعض المتأخرين من أعيان الفقهاء أو بعض شــراح الحديث فحكى إجماعا في القرن السابع أو السادس أو الخامس أو ما إلى ذلك ونظرت في هذه المسألة فوجدتها ليسـت من المسـائل الأولى المعلومة من الدين بالضـرورة وليسـت من المسـائل الثانية وكأن هذا الإجماع تفرد بحكايته نزر فهذا النوع لا يصــل إلى درجة الإجماع القطعي بل هذا داخل فيما سماه من سماه بالإجماع السكوتي لأن هذا الذي نقل كثير من المتأخرين أنها مسألة

مجمع عليها فهذا لا يستقيم قوله بوجوب الخلاف فيعلم أن حكايته للإجماع خطأ كأن يكون مذهب الحنفية على خلاف ما حكى فهذا ظاهر أنه خطأ لأن مذهب الحنفية مذهب معتبر كمثال، فإذا حفظ او اشتهر خلاف على خلاف ما قال بان أن أخطأ في تحرير الإجماع أو نقله وإذا لم يبن خلاف ما ذكر فإن وقوع المسألة على هذه الرتبة المحتملة للإجتهاد والنظر يجعل هذا الإجماع وسطا بين عدمه وبين وقوعه على معنى الإجماع المقصود بدليل الإجماع في الشريعة وهو الإجماع الصريح الذي نتيجته مقتضاه قطعي وهذا ما اصطلح عليه بالإجماع السكوتي أو الإجماع الظني فإن هذا ليس هو المقصود أصلا بدليل الإجماع وتعلم أن هذا الإجماع بمثل هذه الرتبة كالإجماع السكوتي وهو الإجماع الظني من جهة حكمة وفيه خلاف فهذا من أوجه السكوتي وإ، كانوا يذكرون غير ذلك من الأوجه له والأظهر أن هذا النوع من الإجماع الظني أو السكوتي حجة ولكنها حجة تابعة ظنية لا لدرجة الحجة التي يقتضيها الإجماع الذي هو الأأصل في الأدلة التي مسيت وقيل: الأدلة هل الكتاب، والسنة، والإجماع. فالإجماع هنا يقصد به الإجماع الصريح الذي يعلم قطعيته وثبوته.

* وهل كون الإجماع حجة حكم عقلي أو عقلي وشرعي؟

هذا محل نزاع بين النظار والأصوليين والراجح أنه حكم شرعي باعتبار ما دلت الأدلة على وجوب الأخذ بالإجماع كما سيأتي في كلام المصنف ومنه قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [النساء: ١١٥] فإن الله جعل هذا على سبيل التلازم في الخير أو في الطاعة والإتباع أو في المشاقّة فقال: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] فدل على اجتماعما وتلازمهما أي مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين وهو حكم عقلي باعتبار أو النظر العقلي دل على أن هذا من اختصاص الدين وليس من اختصاص العقل التي هي الأحكام فلما كانت من اختصاص الدين امتنع أن يجمع أهل النظر في الدين على خلافه فاراجح أنه حكم عقلي وحكم شرعي.

(وأما الدليل على كون الإجماع حجة فمأخوذ من جهة النقل من الكتاب والسنة. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ [النساء: ١١٥] الآية. وهذه أقوى آية في التمسك بالإجماع. ومنها قوله تبارك وتعالى:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وقوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١]. وهذه الآيات وإن لم تكن واحدة منها نصا في كون الإجماع دليلا شرعيا فإنها بمجموعها تقتضي لهذه الأمة التعظيم والتشريف واتباع سبيلهم وموافقتهم والنهي عن مخالفتهم والخروج عن جماعتهم).

وكذلك الأصول الشرعية من أن الله تعالى أكمل الدين وأتم النعمة ولو كان المسلمون يجمعون على خلاف ما أراد الله سبحانه وتعالى لما كان هذا من كمال الدين فإن الله وصف القران بأنه بينات من الهدى والفرقان.

(وبالجملة إذا أضيف إلى هذه الآيات ما ورد من أحاديث الأخبار في وجوب العصمة لهذه الأمة، وإن لم تكن تواترت في اللفظ فهي متواترة في المعنى، كقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وقوله عليه السلام «لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة» وقوله عليه السلام «يد الله مع الجماعة»، إلى ما سوى ذلك من الأحاديث، ثبت على القطع كون الإجماع دليلا شرعيا. وأما من احتج على كون الإجماع حجة بدليل العقل فضعيف، لأنه وإن كان يبعد اجتماع الكثير على الكذب، فغير بعيد اجتماعهم على الخطأ. بل تقول لو بقي من أهل الاجتهاد اثنان أو ثلاثة وأجمعوا على رأي وقع الإجماع بهم لشهادة الشرع لهم بالعصمة، من حيث ينطلق عليهم اسم الأمة في ذلك الوقت).

وعلى كل حال فالذي أشار إليه أبو الوليد غايته أنه قد يتصوّر في قضايا الشرع وجوب العمل بما دون الإجماع لكنه لا يؤثر عل صحة الدليل العقلي على الصحيح من أن الإجماع حجة.

(وإنما اشترطنا في حده المجتهدين، لأن العوام وإن تصور دخولهم في الإجماع فإنما ذلك في الأمور التي نقلت نقل تواتر كالصلوات الخمس والصوم والزكاة، أو فيما كانوا فيه مستصحبين وتابعين لإجماع المجتهدين).

وهذا في الجملة اصطلاح وهو: أن ما يقابل المجتهد هم العامة.

ولم يرد به المصنف أنه لا يوجد له أقسام أخرى وإلا فإذا طردته على هذا لصار منقطعا من حيث الحكم لأن دون المجتهد المطلق من يكون من أهل العلم والفقه ولكنه مقلد وليس من العامة.

فإن المجتهد الذي أرادوه في حد الإجماع هو المجتهد المطلق ويوجد في العلم وانلظر والأصول من يسمى مجتهدا ولكنه ليس الإجتهاد المطلق كمن اصطلح من اصطلح من اهل الأصول عل تسمية المجتهد في المذهب والمجتهد للمذهب ومقلدة المذاهب.. فهؤلاء من أهلا لعلم باختصاص علوم الشريعة والإضافة إليها أي ليسوا من العامة، ومع ذلك لا يصلون إلى رتبة المجتهد المطلق على أن مسألة الإجتهاد المطلق مسألة يأتي إن شاء الله بعض التعليق عليها في حد المجتهد المطلق وشروط المجتهد المطلق كما سموها وبعضها شروط مغلقة وقد أجابوا عن دفع كثير من هذا الإشكال عليها لما وجدت هذه الأصول للإجتهاد مغلقة بأن الإجتهاد المطلق يتجزّئ فقد يكون مجتهدا في نوع من المسائل دون نوع آخر وهذه على كل حال مسألة خلاف لكن أشار أبو حامد وطائفة من أهل الأصول بأن الإجتهاد يتجزأ على هذا الإعتبار وعلى مثل هذه الشروط اكتأ من أغلق الإجتهاد من المتأخرين وقال إن الإجتهاد قد أغلق بابه.

(فلذلك لا غناء لإجماعهم في تصحيح شيء، بل العوام أبدا متبعون للمجتهدين وموافقون لهم إذ كان ذلك فرضهم. فإن سمّي مثل هذا إجماعا لم يمتنع، لكن مثل هذا ليس بأصل يستعمله المجتهد. فأما عدد المجمعين فليس فيه شرط سوى أن يكونوا جميع المجتهدين من أهل العلم الموجدين في عصر واحد، لأنا لو اشترطنا إجماع أهل الأعصار، من سلف منهم ومن هو حاضر ومن سيأتي، لم يقع إجماعا).

أبان المصنف أن الإجماع الأصل فيه أنه لا يدخل فيه العامة وإن كانوا قد يستصحبون في بعضه فيقال أجمع المسلمون على وجوب الصلوات الخمس.. لكن الإجماع المعتبر هو إجماع المجتهدين وبيّن أنه يكون في عصر فلا يلزم أ، يكون مسبوقا بكل عصر، وبيّن بعد ذلك المسألة التي لها نظر واسع عند الأصوليين وهي التي ابتدأ في تقريرها هنا فقال:

(فأما إن أجمع أهل عصرنا على أمر لم يجمع عليه من سبقهم هل ينعقد الإجماع أم لا؟ ففيه موضع نظر أما ما سكت عليه أهل العصر المتقدم، ولم ينقل عنهم فيه قول، فإجماع من بعدهم منعقد ضرورة).

فهما وجهان من حيث التقرير: إذا اختلف أهل العصر الذي سبق ثم جاء العصر الذي بعدهم فأجمعوا فهل الإجماع ينسخ ويقطع الخلاف وسرفع مادة الخلاف فيجب العمل بالإجماع أي بأحد القولين إذا اختلفوا على قولين ثم آل العصر الذي بعدهم على قول واحد من هذين القولين؟ فإذا أجمعوا على أحد القولين الذين سبق فيها الخلاف فهذا موضع خلاف بين الأصوليين هل يرفع الخلاف ويقطعه أم يكون الخلاف محفوظا ومعتبرا؟ على قولين مشهورين عند أهل الاصول.

وأما إذا كانت المسألة مسكوت عنها في العصر السالف ثم أجمع أهل العصر اللاحق على حكم فيها فهذا إجماع معتبر.

وعلى كل حال فهذه المسألة لها وجهان من النظر:

- **فالنظر الأول**: من جهة الحكم النظري لها فمن حيث الحكم انلظري لها فالأصل هو العمل بالإجماع فإن هذا الإجماع لم يتضمن رفع كلا القولين إنما رفع قولا واحدا وبقي أحد القولين فما خرج عن مادة ما سبق، ومن حيث النظر للحكم فهذا إجماع صحيح.
- ولكن من حيث النظر الثاني وهو: تحقيق المسألة.

فالمسألة ليس لها مثال صحيح من حيث الوقوع ففرق بين الحكم النظر وبين الوقوع أو التطبيق فمن حيث الوقوع ليس لها مثال صحيح من السالفين من أنهم اختفوا على قولين اختلافا محفوظا معروفا ثم أجمع من بعدهم على أحدهما فلم يتحقّق لها مثال صحيح.

(وأما إذا نقل فيه عن من سلف خلاف، فها هنا موضع القول. وقد اختلف الناس في ذلك، والوقوف عليه يكون من جهة صيغ الألفاظ الواردة في معنى العصمة لهذه الأمة كقوله عليه السلام «لن تجتمع أمتي على الضلال»، وسائر الأحاديث التي أوردناها، فإنها وإن لم يمكن حملها على العموم، إذ هو من الممتع أن يتناول ههنا لفظ الأمة من سيأتي، فهو حجة في عموم ما بقي داخلا تحت تناول اللفظ. فبأي جهة ليت شعري يخرج من شرط الإجماع أهل

العصـــر المتقدم، وعموم ما بقي من دلالة اللفظ يتناولهم، اللهم إلا عند من يرى أن العام إذا خصـــص فليس بحجة في عموم ما بقي. فأما أهل الظاهر فليس يتصـــور معهم هذا الخلاف لأنهم يرون الإجماع إنما هو اتفاق الصـــحابة رضـــي الله عنهم على حكم ما. وذلك لازم لأصـــولهم؛ لأنهم لا يجوزون الإجماع بالقياس. وإذا كان هذا هكذا فإنما يقع الإجماع عندهم إما لأثر قد عفا ولم يصل إلينا).

وهذا مشـــهور في مذهب أهل الظاهر فأبي محمد بن حزم وهو أن الإجماع عندهم هو إجماع الصـحابة وهذا قرّره ابن حزم فيكتبه وقد أشـار إليه الإمام ابن تيمية رحمه الله ولكن قوله ليس مطابقا لقول ابن حزم وإلا فقد أشـار في الواسـطية إلى ان الإجماع المعتبر هو إجماع الصـحابة ولكنه ليس مطابقا لطريقة ابن حزم إنما أراد به الإمام ابن تيمية في مسـائل الأصـول أصـول الدين وهي أصول مؤسسة مشهورة من زمن الصحابة.

(وإما لقرائن وأحوال مشـاهدة منه محمد صـلى الله عليه وسـلم، ومثل هذا لا يتصـور في غير الصـــحابة. وأما من يجوز وقوع الإجماع عن القياس فيلزمه الخلاف المذكور وســـنبين هذا في كتاب الاســـتنباط، إذا تبين ما هو المعنى الذي يعنونه بالقياس في هذه الصـــناعة. وأما هل يتناول أيضـا لفظة الأمة جميع الشـخوص المجتهدين في ذلك العصـر حتى إن شـذ منهم واحد لم يكن إجماعـا، أم يراد بـه الأكثر، فـالظـاهر من الصـــيغ الواردة في ذلـك تنـاول جميعهم. وبالجملة فالنظر في هذه الأحوال المشـترطة في الإجماع يشـبه أن يكون اجتهاديا. وأما إذا نقل عن أكثرهم أيضـــا قول، وســـكت الباقون فمختلف فيه. والأظهر كما يقول الشـــافعي ألا ينسـب إلى سـاكت قول قائل، اللهم إلا أن يعلم من قرائن أحوال السـاكتين أن سـكوتهم ربما كان رضى منهم بالقول واتفاقا عليه).

على كل حال فاعتبار الســـكوت دليلا على قبول القول وجعل الســـاكتين معتبرين في هذا القول وإجماعا به توسّع فيه المتأخرون كثير ولهذا إذا احتجوا في بعض المسائل ولا سيما بأقوال بعض الصـــحابة ذكروا أن هذا قولا لبعض الصـــحابة أو قال به فلان من الصـــحابة وســـكت الباقون ولو كانوا مخالفين له لتكلموا.. وهذا ليس بلازم فإن الصحابة رضي الله عنهم لهم من الإجتهاد والفقه والتحقيق ما يعلمون به أنه لا يلزم المراجعة فصـــلا عن الإنكار في مســـائل الخلاف والإجتهاد فهذه مسائل لها أوجه وأحوال فإذا بان أن المجتهد قد خالف سنة محفوظة

روجع في ذلك، وإذا كان المجتهد لم يخالف أصولا محفوظة وإنما كانت المسألة مترددة بين أدلة مستنبطة أو يقول حكمه على أدلة مستنبطة كطريقة القياس أو الإستحسان والمصالح المرسلة أو بعض هذه الأوجه من الأدلة التي سميت فيما بعد فمن فقه الصحابة ومن الفقه الصحيح أن لا يراجع المجتهد في ذلك والتوسّع في أنهم سكتوا لا يلزم منه –السكوت– الموافقة بل الأصل في السكوت أنه لا يدل على حكم لا على الموافقة ولا على المخالفة بل الأصل في السكوت أنه لا يؤخذ حكم عن الساكت فإذا قالوا: إن عمر قالوا ذلك وسكت الصحابة... فهذه مسألة اجتهادية.

فلما قام عمر على المنبر وذكر الرجم وأن الرجم آية في كتاب الله على من أزنا إذا أحصن إذا قامت البينة أو اكن الحبل أو الإعتراف.

فجعل عمر الحبل الذي هو الحمل مما يقع به الإثبات في الزنا وتعلم أن الذي جاء في نص الشارع: البيّنة بالشهود، أو الإعتراف.

ولم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم حمل المرأة على أنه يثبت به الزنا.

فذكره عمر على المنبر وكان بحضرة الناس وما قيل إن أحدا من الحصابة راجع عمر في هذا.

فهذا لا يقال: قد قاله عمر بحضرة المسلمين وأصحاب النبي ولم يراجعه أحد فدل على إجماعهم... فهذا التكلّف الشديد البالغ في حكاية الإجماع إجماع الصحابة.

ولهذا لا يجوز أن يكون حجة على جميع الصحابة وإنما يقال هذا اجتهاد قاله عمر رضي الله عنه فينظر في هذا الإجتهاد وينظر في الأخذ بأقوال الصحابة على ما هو معروف في أوجه الإستدلال بأقوال الصحابة وما هي الأوجه من أقوال الصحابة التي تناسب أن تكون حجة وإن كانت من الحجج الظنية ولابد وليست من الحجج القطعية، وإنما يقع في هذا توسع والأصل في السكوت أنها لا تدل على قول لأن هذا هو الأصل في الإجتهاد من أنها لا تدل على المراجعة.

(فإن الإنسان قد يسكت لأسباب شتى: إما أنه ليس عنده في ذلك الوقت في الشيء رأي، وإما إن كان عنده رأي في الشيء فقد تمنعه عن التصريح به موانع: منها أنه لعله يرى أن الحكم في محل الاجتهاد، أو أن كل مجتهد مصيب،أو هيبة ما، أو غير ذلك من قرائن تقترن له).

فهذه أوجه وصوارف نظرية معتادة عند النظار وليس النظر يعود إلى أنهم يرون كل مجتهد نصيب إنما الأصل في الشريعة أن مسائل الإجتهاد التي يكون مناط الحكم فيها: مادة من الإستنباط.

فإن هذا لا يراجع الصحابة فيه بعضهم بعضا وإلا لضاق الفقه ولضاق النظر بين الفقهاء والمجتهدين إنما قد يراجع فيها هو مشهور من السنن ولهذا لما أعاب كثير من أهل الحديث على بعض أهل الرأي عابوا المسائل التي فيها نص عندهم وأما المسائل التي ليست كذلك فكثير من أهل الحديث وافق فيها أهل الرأي وأخذوا بشيء من أقوال أهل الرأي فهذه مسألة ليس فيها إطلاق (هل يذكر في مسائل الإجتهاد، أو هل يذكر من مسائل الإختلاف؟). فهذه مسائل صار فيها اشتراك وإجمال فينبغي تحرير ما المقصود بمسائل الخلاف والمقصود بمسائل الإختلاف فإذا حررت المقصود وميّزت الأوجه أمكن تسمية الأحكام على حسب التمييز وأما إطلاق أنه لا إنكار في مسائل الخلاف أو الإطلاق بالإنكار في مسائل الخلاف فكلاهما إطلاق ليس له انضباط من حيث مناسبته للّفظ وإن كان في نفس المطلق أو المتكلم به له معنى خاص.

(وإذا كان هذا هكذا وكان من شرط الإجماع اتفاق جميع المجتهدين الموجودين في ذلك العصر، فمن رأى إجماع أهل المدينة حجة لأنهم الأكثر في أول الإسلام فلا معنى له. لكن حذاق المالكيين إنما يرونه حجة من جهة النقل وهذا إذا بني فيه أن يجعل حجة فيما يظهر لي، فينبغي أن يصرح فيه بنقل العمل قرنا بعد قرن حتى يوصل بذلك إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيكون ذلك حجة بإقراره له محمد صلى الله عليه وسلم. مثل أن يقولوا: هكذا وجدنا آباءنا يفعلون، إلى أن ينتهي ذلك إلى زمن رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم مثل ما اتفق لمالك مع أبي يوسف بحضرة الرشيد في مسألة الصاع. وإلا متى لم يشترط هذا، ولم يحتفظ به، لم يكن ممتنعا أن يكون إجماعهم على أمر حملهم عليه بعض الخلفاء والأمراء. وبالجملة فالحكم في الشرع بمثل هذا الحكم بين أنه ليس يرجع إلى أصل مقطوع به في الشرع على ما شأنها أن ترجع إليه الأمارة الظنية، اللهم إلا أن يصرح بنقل العمل كما قلنا فيكون من باب النقل).

القول في الأصل الرابع وهو دليل العقل في استصحاب براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق فيما لم يأت فيه أمر أو نهي، كسقوط الصلاة السادسة مثلا، وأكل شوال وما أشبه ذلك.

وهذا تفسير فيه تحقيق وإن كان ليس هو المشهور عند المالكية ولكن هذا من أبي الوليد فيه تحقيق من حيث المناسبة لأدلة الشريعة وإن كان ليس هو المشهور في المذهب المالكي فيما يعتبره المالكية حجة وهو عمل أهل المدينة قبل مقتل عثمان فأبو الوليد يقول إنه لابد أن يكون نقلا متسلسلا إلى أن ينتهي إلى الصحابة.

وإن كان على هذا الوجه من الصحابة إلى نبيهم عليه الصلاة والسلام.. فهذا استقرار بيّن ولكن المشهور عند المالكية دون هذا الوجه وإن كان هذا الوجه يعتبر من أعلى المراتب في حجية عمل أهل المدينة لكنهم يستعملون ما هو دونه.

(وأما من يشترط في الإجماع انقراض عصر المجتهدين دون أن يقطع بينهم خلاف فليس تقتضيه صيغ الأحاديث الواردة بكون الإجماع حجة، بل من خالف من بعد وقوع الإجماع في لحظة ما فغير ملتفت إليه ومقطوع بخطئه فهذا هو القول في الإجماع ما هو،وسائر ما يشترط فيه بأوجز ما أمكننا، وسائر ما يلحقه من المسائل والاعتراضات التي كثر أبو حامد بذكرها فقد يقف عليها بسهولة من تصور من الإجماع هذا المقدار الذي كتبناه).

من حيث النظر إذا تحقق الإجماع لم يلزم انقراض العصر لأن معتبر الإجماع الشرعي أن الأمة لا تجمع على ضلالة وأن مجتهديها ومن هم متكلمون في مسائل أحكامها من العلماء أهل الإجتهاد ل ايجمعون على ضلالة فإن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن أنه لا تزال طائفة على الحق.

فهذا الذي هو وجه كون الإجماع حجة في الشريعة على هذا الترتيب في الإستدلال وهذا كما ترى لا يلزم منه انقراض العصر ولهذا ففي انقراض العصر خلاف هل يشترط أو لا يشترط والراجح عدم اشتراطه وإن كانت هذه المسألة من جنس بعض المسائل التي سبقت: مسألة نظرية بمعنى أنه ليس هنا مثال منضبط لمسألة أجمع المجتهدون فيها على قول ثم قام بعض المجتهدين الذي حفظ قولهم فيها بالإجماع فرجعوا فخالفوا بعد ذلك فليس لها مثال منضبط.

فعلماء الأصول توسعوا في ترتيب المسائل وإن كان بعضها لا يناسبه مثال منضبط.

وبالجملة فتسمية هذا دليلا تجوز فيه العبارة.

والذي أصارهم إلى هذا تكلفهم أن يجعلوا السمعيات في وجوب الدليل في حالتي النفي والإثبات كوجوب ذلك في العقليات، حتى تراهم يضطربون، فمرة يقولون: "عدم الدليل دليل "، ومرة يقولون: " ثبت بالقياس أو بالإجماع إن لم يلف دليل عليه في الشرع فتستصحب فيه البراءة الأصلية ". والصواب غير هذا، لأن ما كان طريق وجوده السمع فهو على العدم محمول حتى يرد غير ذلك، والعدم فيه أشهر.

وما كان هذا إما أن لا يطلب من الناس دليل عليه أصلا، وأما إن طلب فدون دليل المثبت، كالحال في المدعي والمدعى عليه.

والاستصحاب في هذه الصناعة يطلق على وجوه: أحدها استصحاب البراءة الأصلية الذي تقدم.

والثاني استصحاب العموم حتى يرد تخصيص.

والثالث استصحاب النص حتى يرد نسخ.

والرابع استصحاب حكم عند أمر قرنه الشرع به لتكرر ذلك الأمر.

والخامس استصحاب الإجماع، أو بالجملة الحكم الشرعي الثابت بالنقل في موضع يظن أن المحكوم عليه قد تغير حكمه لتغيره في نفسه، كبيع أم الولد وما أشبه ذلك.

وهذا الاستصحاب يراه أهل الظاهر وهم لازمون في ذلك لأصولهم، لأن من لا يجوز في الشرع النوع من النظر الذي يسمى عند أهل هذه الصناعة بالقياس، فالأشياء كما أنها عندهم على البراءة الأصلية حتى يرد دليل السمع، كذلك إذا ورد دليل الشرع بقي على حكمه وإن تغيرت أوصافه حتى يرد دليل الارتفاع.

وكان الحال ههنا بالعكس في استصحاب البراءة الأصلية لأن هناك كان العدم أظهر فوجب الدليل على المثبت، وههنا الوجود أظهر فوجب الدليل على النافي.

وأما من يرى القياس في الشرع فيلزمه ألا يقول بمثل هذا الاستصحاب، لأن له أن يقول نحن مكلفون بالنظر بالقياس فيما ليس فيه نص، وهذا قد تغير وصفه، فله حكم ما لم يرد فيه نص، إذ تغير الوصف يوجب تغير الحكم.

وهنا انقضـى القول في الأصـل الرابع وهو منتهى الكلام في الجزء الثاني من هذا الكتاب وهو المشتمل على أصول الأدلة.

وقد يظن أن ههنا أصـولا غير هذه نحن ذاكروها: منها قول الصـحابي يظن به أنه حجة وليس بحجة، لأن من لم تثبت عصـمته لم يجز تقليده، فالعصـمة إنما تثبت بالمعجزة أو بقول صاحب المعجزة فيه إنه معصوم.

وقد تفرق الناس في ذلك على أقوال: فبعضـهم خص بذلك بعض الصـحابة، وبعضهم رآه في كل صاحب.

وبالجملة فالصـاحب مجتهد من المجتهدين، لكن النفس أميل إلى أقوالهم لما انضافت إليهم من القرائن، وهي التي أوقعت من رأى أقوالهم حجة في ذلك.

- ومنها: شـرع من قبلنا، والدليل على أنه ليس بأصـل أنه لو كان كذلك لكان نقله من فروض الكفايات... على الأمة أن يذهب عليها في وقت ما فرض من فروض الكفايات بدليل العصـمة لهم، ولو كان فرضـا من فروض الكفايات لأخبر به الصحابة ونقل إلى اليوم.

فأما ما منها في الكتاب ونحن مأمورون به فإنما نحن مأمورون به من جهة ما هو في الكتاب لا من جهة ما هو شرع من قبلنا[1].

- ومنها: الاسـتحسـان والاسـتصـلاح وهذان إن أريد بهما نوع من أنواع القياس، جلي أو خفي مما يجوز في الشرع على الجهة التي يجوزه القائلون به، فهو على رأيهم أصل، وأما إن لم يرد به ذلك فليس بأصل.

وبالجملة النظر في المصالح قد ندب إليها الشرع لكن بمقدار ما وبحد ما، وهو ما شهد لنا بكونها أو كون جنسها مصلحة.

وأما هل القياس أصل فسيأتي القول فيه فيما بعد.

---

(١) #مفقود#

وهنا انتهى النظر في الجزء الثاني من هذا العلم والحمد لله[1].

---

(١) (ومنها الاستحسان والاستصلاح وهذان إن أريد بهما نوع من أنواع القياس، جلي أو خفي مما يجوز في الشرع على الجهة التي يجوزه القائلون به، فهو على رأيهم أصل، وأما إن لم يرد به ذلك فليس بأصل. وبالجملة النظر في المصالح قد ندب إليها الشرع لكن بمقدار ما وبحد ما، وهو ما شهد لنا بكونها أو كون جنسها مصلحة. وأما هل القياس أصل فسيأتي القول فيه فيما بعد. وهنا انتهى النظر في الجزء الثاني من هذا العلم والحمد لله).

أشار المصنف إلى البحث في دليل الإستحسان ودليل الإستصلاح وبيّن بيانا فيه قدر من الإقتصاد والإجماع أن الإستحسان إذا أريد به وجه من القياس وهو كذلك عند من يستعمله فإنه يكون داخلا في الإستدلال أو في الأدلة سواء اختص باسم أو كان ضمن دليل القياس وأما إذا أريد به خلاف ذلك فإنه لا يصح أن يكون دليلا معتبرا فهذا جملة ما أشار إليه أبو الوليد في كلامه هذا.

ودليل الإستحسان دليل مسمى في كلام كثير من أهل الأصول بل ذكره جماهير أهل الأصول وأخص من استعمل هذا الدليل ونظّره هم علماء الحنفية، وأراد به علماء الحنفية: الخروج عن الأصل لقرينة.

فما يكون عندهم أصلا أي: مطردا فقهيا (فإنهم أرادوا بالأصل هنا المطرد الفقهي) فإذا خُرِجَ عن المطرد الفقهي عندهم لقرينة تولّدت من أصل معتبر.

سموا هذا الخروج أو هذا الترك استحسانا، فإن المجتهد يكون أمام جملة من الأصول فيكون هذا الفرع تابع لهذا الأصل فيدع المجتهد إدخاله في مقتضى هذا الأصل ويلحقه بمقتضى أصل آخر يرى المجتهد أنه أكثر مناسبة له لقرينة (لعارض من الحال اختص به) فهذا يسمونه استحاسانا، أو هو نوع يسميه كثير من الحنفية وهو: ترك القياس الجلي إلى القياس الخفي.

الأصل أن الفرع يلحق بالقياس الجلي فيعدل المجتهد عن القياس الجلي إلى قياس خفي فسموا العدول عن القياس الجلي إلى الخفي: استحسانا.

ويذكرون له بعض الأمثلة.

ومما مثّل له علماء الحنفية بترك القياس الجلي إلى الخفي: أن سؤر سباع البهائم والطير الأصل فيها النجاسة فيكون نجسا فهذا مقتضى الأصل ومقتضى القياس الجلي قالوا: ولكن الطائر من سباع الطير يكون يؤره طاهرا.

قالوا لأنه إنما يشرب بمنقاره وهو مثل العظم وهو طاهر عندهم.

وإذا تكلموا عن الحيوان كالأسد ونحوه قالوا إن سؤره يكون نجسا فالطائر من حيث الأصل مثله لأن هذا وهذا كلاهما محرم الأكل عندهم والأصل أن سؤر هذا نجس وسؤر هذا نجس فعدلوا في الطاهر عن حكم الأصل كما ذكروا وقالوا: عدل عن القياس الجلي إلى القياس الخفي لقرينة أرادوا بذلك: أن الطائر ياكل أو يشرب بمنقاره فيكون سؤره قالوا لأن المنقار مثل العظم فليس نجسا بخلاف الحيوان فإنه مثل اللحم واللحم نجس عندهم فهذا وجه استقام المثال أو لم يستقم لكن المقصود به التعبير عن معنى الإستحسان والنتيجة أن معنى الإستحسان أو المقصود بالإستحسان في كلام علماء الحنفية مقصود وجيه في الشريعة فإن الشريعة يستعمل في فقهها جمع الأصول، وقد تكون بعض الفروع تخرج عن مقتضى إلى مقتضىً آخر وهذا له نظائر في الأحكام الشرعية.

ومن تكلم عن هذا الدليل وهو دليل الإستحسان قابلوا علماء الحنفية كمعتنين به وهم الشافعية قابلوهم وهم أكثر من شنّع على دليل الإستحسان.

وكلام المالكية والحنابلة في الجملة فيه توسط لكن كلام الشافعية فيه تشنيع على دليل الإستحسان لكلمة قالها الإمام الشافعي: "ما استحسن فقد شرّع" فكثر في كلام الأصوليين من الشافعيية كأبي حامد وغيره: التشنيع على دليل الإستحسان.

ولكن عند التحقيق ترى أن الأوصاف التي بها ذمّ الشافعية دليل الإستحسان بعلم به أن الإستحسان المذموم في كلام الشافعي وعلماء الشافعية كأبي حامد الغزالي أو غيره ليس مطابقا للمعنى الذي سماه علماء الحنفية فما قال الشافعية أن العدول من قياس جلي إلى خفي، أو العدول عن الأصل على هذا المقام من الذم وإنما يقول: من استحسن.

أي قال بهواه أو قال بتحّم أو قال برأي مطلق أو ما إلى ذلك فهذا مذموم.

فلا شك ان هذه الأوصاف يناسبها الذم وهو القول بالتحكم والقول بمحض الهوى والقول بما قارب ذلك من الألفاظ يناسبها الذم فتكون النتيجة أن محل الذم في كلام الشافعية ليس

القول في الجزء الثالث من المختصر

وهذا الجزء هو النظر فيه أخص بهذا العلم على ما قدمنا فيما سلف، وهو ينقسم بحسب الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبي، وذلك إما لفظ أو قرينة.

واللفظ ينقسم إلى ما يدل على الحكم بصيغته، وإلى ما يدل بمفهومه ومعقوله.

والقرينة تنقسم إلى قسمين: أحدهما فعله، والآخر إقراره على الحكم.

مطابقا لمحل الإعتبار والقبول في كلام الحنفية وهذا لا يعني أن الخلاف صار لفظيا محضا، فمع هذا فلا شك أن قدرا من الإسحسان مقتصد فيه في كلام الشافعية أكثر من غيرهم حتى المعنى الصحيح فيه لا يستعمل الشافعية في ترتاييهم ما تستعمله الحنفية في تراتيبها.

فإذن يبقى أن الخلاف له حقيقة ولكن إلى رتبة معينة ولكنه ليس هو خلاف على أصل الدليل فلا يصح لك أن تقول إن الشافعية تنفي كل معاني الإستحسان (كمعاني) التي تستعملها الحنفية بل هم يستعملون بعض هذه المعاني ولكن لا يسموها استحسانا فإذن ليس ثمة تطابق بين ما ذمه الشافعي وأصحابه وبين ما سماه أصحاب أبي حنيفة بدليل الإستحسان.

ولكن هذا لا يعني أن الخلاف بينهم خلاف لفظي بل له حقيقة لكنها في رتبة دون الرتبة المطلقة وذلكم أن كل دليل من الأدلة المختلف فيها يكونله مقامات أولى في الغالب لا يسع فقيها أن يجادل في نفيها وإن كان يسعه أن يجادل في اسمها حتى القياس مثلا ترى أن القياس ليس وجها واحدا بل هو مراتب فلما نفاه ابن حزم رحمه الله استعمل بعض الأوجه التي هي في كلام الجمهور تسمى قياسا ولكنها من القياس الأشرف البيّن في رتب القياس كقياس العلة المنصوصة لكن أبا محمد بن حزم لا يسميه قياسا لكنه معنى بيّن في الشريعة اعتباره فسماه أولائك قياسا وهذا لما نفى القياس رحمه الله وقع في كلامه اعتبار بمثله لكنه ما سماه، كذلكم الشافعية يعتبرون ببعض ما تسميه الحنفية استحسانا ولا يعتبرون ببعض الآخر ولكنهم في عبارتهم أطلقوا هذه الكلمة فلا يلزم أن الألفاظ تطابق المعاني.

كلام الحنابلة والمالكية كما أشرت فيه توسط.

القول في النص والمجمل من جهة الصيغة: ولنبدأ من ذلك بالنظر في الألفاظ فنقول: إن العادة قد جرت عندهم في هذه الصناعة أن يقسموا الألفاظ والأقاويل إلى المجمل والنص والظاهر والمؤول.

وينبغي أن ننظر في واحد واحد من هذه الأقسام، ونبين المعنى الذي يدلون عليه في واحد واحد منها، فنقول: إن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة، والمفرد إما اسم وإما فعل وإما حرف.

والمركبة ما تركب من هذه وكان يدل جزءه على جزء من المعنى.

ومن هذه ما هو غير مستقل بنفسه في الفهم، ومنها ما هو مستقل بنفسه.

وهذا ينقسم إلى أمر ونهي وطلبة وتضرع ونداء.

والألفاظ، سواء كانت أسماء أو حروفا أو أفعالا أو مفردة أو مركبة، منها ما يفهم عنها بصيغها في كل موضع معنى واحدا أبدا، وهذه بعض ما يعنون بالنص في هذه الصناعة، ولنسمه نحن النص من جهة الصيغ.

- ومنها: ألفاظ يمكن أن يفهم عنها أكثر من معنى واحد، وهذه إذا كانت دلالتها على جميع المعاني بالسواء، حتى لا يفهم أحدها إلا بدليل أو قرينة فهو أيضا بعض ما يعنون بالمجمل في هذه الصناعة، ولنسمه نحن مجملا من جهة الصيغ.

ومن هذه الألفاظ ما يقال من أول الأمر على شيء منها ويكون أشهر في الدلالة عليه، ثم يستعار حينا ما لشيء آخر لشبهه بالمعنى الأول، أو يبدل بعضها مكان بعض اتكالا في ذلك على قرينة تفهم المعنى المستعار أو المبدل.

وهذه إذا وردت خلوا من القرائن حملت على وضعها الأول، وهي ما يعنون في هذه الصناعة بالظاهر، ولنسمه نحن على عادتنا الظاهر من جهة الصيغ.

وإذا دلت القرائن على استعارتها أو تبديلها فهو بعض ما يسمى في هذه الصناعة مؤولا، ولنسمه المؤول من جهة الصيغ.

وفي هذا الصنف تدخل الأسماء العرفية، وهي أسماء استعملت في الوضع على أشياء ثم نقلت في الشرع إلى أشياء أخرى لشبهها بالمعاني الأول أو لتعلقها بها بوجه من أوجه التعلق.

وهذه إذا وردت في الشرع كانت ظاهرة في المعاني الشرعية، ولم تحمل على المعاني اللغوية إلا بالتأويل ومن هذه الألفاظ والأقاويل ما تدل بمفهوماتها لا بصيغها وذلك لتغييرها بالنقص والحذف أو الزيادة، وكذلك أيضا بالتبديل والاستعارة.

وهذا الصنف من الألفاظ يسمى مجازا.

وهذه يوجد فيها أيضا ما يشبه النص والمجمل والظاهر والمؤول، وإنما يوجد ذلك فيها من جهة القرائن لا من صيغها.

فيكون إذا النص المستعمل في هذه الصناعة يعنى به صنفان: أحدهما ما كان نصا من جهة الصيغ، والثاني ما كان نصا من جهة المفهوم.

وبمثل هذه القسمة ينقسم الظاهر والمجمل والمؤول.

ويشبه أن تكون قسمة الألفاظ إلى هذه الأصناف هي النافعة في هذه الصناعة.

وينبغي أن ننظر فيها على عادتهم، ونبين في واحد واحد منها كونه دليلا شرعيا، ونفحص عما يظن به من الأقاويل أنه متردد بين أكثر من صنف واحد من هذه الأصناف.

ولنبدأ من هذه الأقسام بما يوجد للفظ من جهة صيغته ومن هذه في المفردة والمركبة تركيب إخبار.

واللفظ كما قلناه إنما يكون نصا إذا فهم عنه في كل موضع معنى واحدا، وهذا يوجد في المفرد والمركب.

أما مثال المفرد فكالإنسان والفرس والحيوان، وأما في المركب فمثل قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] وبالجملة كل ما تركب عن المفردات النصوص، ولم تكن الضمائر فيه محتملة أن تعود على معنى أكثر من واحد.

والمجمل من جهة الصيغة في مقابلة هذا.

أما في الألفاظ المفردة فكمثل اســـم العين الذي يقال باشـــتراك على عين الماء، وعلى عين الميزان، والعين التي يبصر بها، وغير ذلك.

وربما قيل على الشيء وضده كالقرء الذي يعنى به مرة الطهر ومرة الحيض.

وأما المجمل من جهة التركيب فما تركب عن مثل هذه الالفاظ، او كانت الضـــمائر التي يرتبط بها القول محتملة، كقوله تبارك وتعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]. فإن الضمير محتمل هنا أن يعود على الولي أو الناكح.

واســـم البيان يقع عندهم في هذه الصـــناعة على كل ما يمكن أن تثبت به الأحكام، ويقع في الأفهام، من صــــيغة لفظ أو مفهومه، وما ســـوى ذلك مما عددناه قبل على مراتبه في إفادة التصديق.

وسنقول في كون واحد واحد منها دليلا شرعيا.

فأما المجمل فليس ببيان بإجماع، ولا يثبت به حكم أصلا.

ويتطرق إلى هذا مســـألة وهي: هل تجوز المخاطبة على معنى الأمر بالمجمل حتى يرد البيان، أو بالظاهر حتى يرد التخصــيص، وذلك في وقت الحاجة؟ وهذه المســألة هي التي يرسمونها بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وقد أجاز ذلك قوم، ومنعه آخرون.

ونحن نقول في ذلك: وهذه المســـألة الفحص عنها لغوي، فلذلك ينبغي أن نجعل نظرنا فيها من الجهة التي تنظر في اللغة فنقول: إنه إذا اســتقرىء كلام العرب ظهر من أمرهم أنهم لا يخاطبون بالاســم المشـترك إلا حيث يدل الدليل على المعنى المقصـود من ســائر ما يقال عليه ذلك الاســم، إما لقرينة حاضــرة مبتذلة، أو موجودة في نفس اللفظ.

فإن قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَأَصْـبَحَتْ كَالصَّـرِيمِ﴾ [القلم: ٢٠] قد تقدم من صـفات المشبه ما يدل على أن الصريم ههنا الليل.

وكذلك إذا أرادوا بالصريم الصبح قالوا ضوء الصريم، وما أشبه ذلك.

وبالجملة فالمخاطبة بالألفاظ المجملة والمخاطب يعلم قطعا أنها مجملة مما لم يقع بعد، ولو وقع لكان هذرا، اللهم إلا أن المخاطب بالاســم المجمل قد يخاطب به

ويغلب على ظنه فهم ذلك عنه اتكالا منه على القرائن ولا يفهم ذلك عنه المخاطب، فهنا يصلح الاستفهام من المخاطب والبيان من المخاطب وإن رأى المخاطب أن اقتضاء ذلك خوطب به لم يطلب منه في ذلك الوقت، أخر السؤال إلى وقت الحاجة فيتأخر البيان.

فأما أن يرد الخطاب بالألفاظ المجملة والمخاطب يعلم أنها مجملة وأن المخاطب لا يفهم عنه شيئا تعويلا من المخاطب على أنه سيبين ذلك المعنى المقصود عند وقت الحاجة فهو شيء كما قلنا لم يقع من عربي قط ولا من غيره.

وبالجملة فليس تقع المخاطبة بالألفاظ المجملة اللهم إلا أن يراد بها اللغز والاستهزاء لطبيعة المخاطب وكذلك ما كان مجملا من جهة مفهومه وأما الشرع فإنه لم يتصرف في ذلك بوضع عرفي.

وأما الظاهر أيضا من جهة الصيغة فحكمه عندي حكم الاسم المشترك، وذلك منه فيما قيل من أول الأمر علي شيء ما، وكان ظاهرا فيه ثم استعير وقتا ما لشيء ما آخر لشبهه بالمعنى الأول أو لتعلقه به بوجه من أوجه التعلق.

فإن العربي إذا أطلق لفظ السماء لم يفهم عنه أبدا إلي السماء المكوكبة فإذا أراد بذلك المطر دل على ذلك بقرينة كقولهم: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم.

وكقولهم: إذا سقط السماء بأرض قوم.

وإلا متى خوطب بمثل هذه الأسماء وأطلقت إطلاقا، والمراد بها غير ما هي راتبة عليه، لم يقع ذلك إلا غلطا، وإن قصد ذلك كان تغليطا، هذا إذا كان وقت الحاجة.

وأما إن لم يكن وقت الحاجة فأي فائدة لمخاطبة يعتقد الإنسان منها خلاف ما يأتي به البيان.

ويشبه أن يكون كذلك الظاهر من جهة المفهوم وأما الظاهر من جهة الإبدال وذلك منه فيما يأتي من

الألفاظ العامة التي المراد بها ما تحتها، فالمخاطبة بها دون أن تقيد أو تقترن بها قرينة تدل على فهم ذلك المعنى المخصص قصدا بتأخير البيان فيها إلى وقت

الحاجة، واقع لغة وشرعا، إذا فهم المخاطبون من قرائن الأحوال أن ههنا أيضا موضعا للسؤال، وأن المخاطب لم يكن قصده الإقتصار على ما خاطب به.

وعلى ذلك ورد قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] فإنهم لم يزالوا يسألون والجواب يرد بالتخصيص إلى أن تعينت لهم البقرة المخصوصة.

فأما إذا لم يعلم المخاطبون من قرائن الأحوال أن ههنا موضعا للسؤال فذلك غير واقع.

وإنما ساغ مثل هذا في العام، ولم يسغ في المجمل، ولا في الجنس الأول من الظاهر لأن من عرف الشيء بأمر كلي فقد عرفه بوجه ما، مع أنه ينتظر معرفته بوجه أخص.

وكثيرا ما تكون الأقاويل المؤلفة عن مثل هذه أبين من الأسماء أو مضطرا إليها فيما لم تكن لها أسماء كما اتفق في البقرة المأمور بذبحها.

وعلى هذا تجوز المخاطبة بالأسماء العرفية قبل فهم المعاني التي يدل عليها بتلك الأسماء، اتكالا على أن المخاطبين يعلمون أن تلك الأسماء تدل على معان زائدة إلى ما كانت تدل عليه في الوضع الأول، وفائدة ذلك العزم على الأمر وبتأخر البيان إلى وقت الحاجة كالأمر بالزكاة والحج قبل وجوبهما.

وإذا أنت تصفحت الأشياء التي يحتج بها من يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة من غير تفصيل وجدتها داخلة تحت هذه التي عددناها، وكذلك إذا نظرت إلى ما يحتج به من يجوزه وجدت ذلك إنما هو في المجمل المحض الاحتمال، وفي الصنف الأول من الظاهر.

وبالجملة فكلا الرأيين إذا أخذا بإطلاق كاذب بالجزء، على ما من شأنها أن تكذب الآراء المصححة بالاستقراء الذي لا تستوفي فيه جميع الجزئيات.

فأما أن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة فذلك ما لا خلاف فيه.

وإذا قلنا في المجمل والنص فلنقل في الظاهر والمؤول[1].

---

(١) (وهذا الجزء هو النظر فيه أخص بهذا العلم على ما قدمنا فيما سلف، وهو ينقسم بحسب الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبي، وذلك إما لفظ أو قرينة. واللفظ ينقسم إلى ما يدل على الحكم بصيغته، وإلى ما يدل بمفهومه ومعقوله. والقرينة تنقسم إلى قسمين: أحدهما فعله، والآخر إقراره على الحكم).

فذكر أن القول إما أن يكون لفظا وإما أن يكون قرينة وأما الفعل فإنه ينه يدخل في القرينة.

فاللفظ فيكون منه المنطوق ويكون منه المفهوم.

وأما القرينة فإلى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم أو إلى إقراره.

وهذا على كل حال جميعه اصطلاح.

أي إضافة القرينة إلى الفعل أو إلى الإقرار هو اصطلاح والإصطلاح المشهور أن القرينة ما كان متبعا لأصل وليس هو إياه.

ولهذا يعدل بها عن الأصل.

لكن أصل مادة السنة هي: أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وإقراره.

لكن هل يسمى الفعل قرينة، ويسمى الأول إما منطوقا وإما مفهوما؟ هذا لا يلزم.

(القول في النص والمجمل من جهة الصيغة: ولنبدأ من ذلك بالنظر في الألفاظ فنقول: إن العادة قد جرت عندهم في هذه الصناعة أن يقسموا الألفاظ والأقاويل إلى المجمل والنص والظاهر والمؤول. وينبغي أن ننظر في واحد واحد من هذه الأقسام، ونبين المعنى الذي يدلون عليه في واحد واحد منها، فنقول: إن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة، والمفرد إما اسم وإما فعل وإما حرف. والمركبة ما تركب من هذه وكان يدل جزءه على جزء من المعنى. ومن هذه ما هو غير مستقل بنفسه في الفهم، ومنها ما هو مستقل بنفسه. وهذا ينقسم إلى أمر ونهي وطلبة وتضرع ونداء).

أصل الكلام يكون مفردا ويكون مركبا والمفرد هو الإسم والفعل والحرف، والمركب هو المركب من هذا وهذا سواء كانت جملة فعلية أو كانت جملة خبرية أو يقال جملة إسمية وجملة فعلية.

وتعلم أن الكلام في اللغة هو اللفظ المفيد سواء كان مفيدا بجزئه أو كان مفيدا بجملته..

(والألفاظ، ســـواء كانت أسماء أو حروفا أو أفعالا أو مفردة أو مركبة، منها ما يفهم عنها بصـــيغها في كل موضـــع معنى واحدا أبدا، وهذه بعض ما يعنون بالنص في هذه الصـــناعة، ولنسمه نحن النص من جهة الصيغ).

إذن فسّـر النص بأنه ما لا يفهم عنه إلا معنى واحد فإذا كان السـياق لا يفهم عنه إلا معنى واحد كقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّـيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] فهذا لا يفهم عنه إلا معنى واحد وهو وجوب الصـــيام، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْـــتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] هذا السياق لا يفهم عنه إلا وجوب الحج فيسمى هذا نصّا في وجوب الحج ونصا في وجوب الحج، وأما إذا كان متحملا دل ذلك على أنه ليس من باب النص بل يكون باب الظاهر فما دونه.

(ومنها ألفاظ يمكن أن يفهم عنها أكثر من معنى واحد، وهذه إذا كانت دلالتها على جميع المعاني بالسواء، حتى لا يفهم أحدها إلا بدليل أو قرينة فهو أيضا بعض ما يعنون بالمجمل في هذه الصناعة، ولنسمه نحن مجملا من جهة الصيغ).

إذا كان اللفظ يدل على جملة من المعاني بالســـواء فهو المجمل فإن مان يدل على عدد من المعاني بغير السواء بل متافضلا فهو الظاهر فإذا دل على جمل من المعاني بالسواء قال أنه المجمل ولهذا فإنه يحتاج إلى بيان وهذا أحد أوجه المجمل وقد يكون الإجمال في غير ذلك كما سيأتي في كلامه عن المجمل وإذا كان يدل على عدد من المعاني على غير سـواء أي متفاضـلا فالفاضل منها والعالي منها في الإدراك هو الظاهر.

(ومن هذه الألفاظ ما يقال من أول الأمر على شـيء منها ويكون أشـهر في الدلالة عليه، ثم يسـتعار حينا ما لشــيء آخر لشـبهه بالمعنى الأول، أو يبدل بعضـها مكان بعض اتكالا في ذلك على قرينة تفهم المعنى المسـتعار أو المبدل. وهذه إذا وردت خلوا من القرائن حملت على وضعها الأول، وهي ما يعنون في هذه الصناعة بالظاهر، ولنسمه نحن على عادتنا الظاهر من جهة الصــيغ. وإذا دلت القرائن على اســتعارتها أو تبديلها فهو بعض ما يســـمى في هذه الصناعة مؤولا، ولنسمه المؤول من جهة الصيغ).

وهذا من دقة أبي وليد قال: فهو بعض ما يسمى بالمؤول.

فإذا كان العمل يراد به اعتبار الظاهر فهو عمل بالظاهر وأما إذا كان السياق يدل على عدد من المعاني ليس متساويا ولكن المراد بالعمل ليس هو الظاهر منها بل العمل يكون بوجه بعد الأعلى منها رتبة واقتضى الوجه الثاني وليس بالوجه الأعلى: قرينة.

قال فهذا هو المؤول لأنه تُرِكَ الإعتبار بظاهره والمقصود بالظاهر هنا الأعلى رتبة من المعاني في الإدراك فإذا عدل عن الأعلى رتبة من المعاني المتعددة إلى المعنى الثاني بعده لقرينة قال: فهو وجه من المؤول.

وعلى كل حال فهذا الكلام هكذا رتّب في كلام الأصوليين مع أنه مشكل في أصله لأن هذه التراتيب في المؤول وفي المجمل وفي الظاهر وفي الأمر وفي النهي كلها تدور على إشـــكال من جهة تجريد المعاني في مقابل الألفاظ وهذا في تحققه نظر في أصله لأن المعنى الذي يفرضونه او السياق الذي يفردونه: أن ثمة قرينة اقتضت العدول عن الأعلى إلى الثاني فصار الثاني يسمى مؤولا وعند التحقيق هذا السياق المعين (فإنه إنما يكون في سباق معين) بم سمي قرينة؟

والمعنى الثاني: أنه بهذه القرينة صار من حيث الفهم هو الأعلى.

فعليه هذه القرينة هي المقتضـــيه لتمييز الأعلى من الأدنى في المعاني المتعددة وما من عدد من المعاني (حتى ما سموه ظاهرا) إلا ولابد له من موجب لتمييز المعنى الأعلى عن المعنى الأدنى.

فلا ينفك عنه سياق.

فالمعنى الأعلى لم يعد في نفي الأمر معنى الأعلى عدل عنه بل إنما سميته بالمعنى الأعلى أو الظاهر لأن السياق اقتضاه قبل غيره وسواء فرضت أن السياق قبل غيره بقرينة أو بغيره قرينة فهذا كله يعود إلى قرينة واحدة.

(وفي هذا الصنف تدخل الأسماء العرفية، وهي أسماء استعملت في الوضع على أشياء ثم نقلت في الشرع إلى أشياء أخرى لشبهها بالمعاني الأول أو لتعلقها بها بوجه من أوجه التعلق. وهذه إذا وردت في الشـــرع كانت ظاهرة في المعاني الشـــرعية، ولم تحمل على المعاني اللغوية إلا بالتأويل).

الأصل في الكلمات كما يرتب أهل الأصول أنها إما أن تكون على الحقيقة (الحقيقة الشرعية، أو العرفية، أو اللغوية) والأصل في خطاب الشارع أنه يحمل عل بالحقيقة الشرعية إلا إذا كان السياق ورد وأريد به الحقيقة العرفية أو الحقيقة اللغوية كقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ

كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] فالصلاة هنا يراد بها العبادة المشروعة. ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨] هذا يراد بها أيضا العبادة المشروعة.

لكن لما جاء قول الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] دل السياق على أن المراد هو الحقيقة اللغوية وهو الدعاء وهو وجه من الحقيقة الشرعية فهو ليس لغويا محضا بل هو وجه من الحقيقة الشرعية وقد ذكر أهل العلم العلاقة بين الإسم من حيث مراد أهل اللغة وبين مراد أهل الشريعة منه.

كحينما تقول إن الزكاة في اللغة النماء والزيادة وفي الشرع كذا وكذا والحج في اللغة هو القصد إلى معظّم وفي الشرع كذا وكذا من العبادة وأن الصلاة في اللغة الدعاء... إلخ فثمة اتصال ما بين الإسم في معناها اللغوي والإسم نفسه في معناه الشرعي.

فهل الشريعة قلبت المعاني؟ أو الشريعة حفظت الأصل وزادت عليه؟ أو الشريعة نقلته نقلا شرعيا؟ هي أوجه من الإختلاف ذكر ابن حزم رحمه الله في ذلك وذكر ابن تيمية كذلك نفس الآراء التي أشار إليها ابن حزم من ستة مذاهب للنظّار والفقهاء في هذه المسألة وإن كانت بعض هذه الآراء إذا تأملت فيها وجدتها آراء متداخلة وقد يتحصّل منها ثلاثة أقوال عند التحقيق كخلاف له ثمة فكثير منها متداخلة ولكن من حيث نشر الأقوال سموها ستة أقوال وهي أقوال بعضها للنظار وبعضها لطوائف من الفقهاء وأهل اللغة ولكن بعضها مقالات لم تنسب إلا لبعض النظّار من المعتزلة.

(ومن هذه الألفاظ والأقاويل ما تدل بمفهوماتها لا بصيغها وذلك لتغييرها بالنقص والحذف أو الزيادة، وكذلك أيضا بالتبديل والاستعارة. وهذا الصنف من الألفاظ يسمى مجازا وهذه يوجد فيها أيضا ما يشبه النص والمجمل والظاهر والمؤول، وإنما يوجد ذلك فيها من جهة القرائن لا من صيغها.

فيكون إذًا النص المستعمل في هذه الصناعة يعنى به صنفان:

- **أحدهما**: ما كان نصا من جهة الصيغ.
- **والثاني**: ما كان نصا من جهة المفهوم.

ويمثل هذه القسمة ينقسم الظاهر والمجمل والمؤول، ويشبه أن تكون قسمة الألفاظ إلى هذه الأصناف هي النافعة في هذه الصناعة. وينبغي أن ننظر فيها على عادتهم، ونبين في واحد

واحد منها كونه دليلا شـــرعيا، ونفحص عما يظن به من الأقاويل أنه متردد بين أكثر من صنف واحد من هذه الأصناف.

ولنبدأ من هذه الأقســام بما يوجد للفظ من جهة صــيغته ومن هذه في المفردة والمركبة تركيب إخبار. واللفظ كما قلناه إنما يكون نصـا إذا فهم عنه في كل موضـع معنى واحدا، وهذا يوجد في المفرد والمركب).

أشـار أبو الوليد بن رشـد في تقريره لمسـائل الألفاظ وما تقتضـيه من الدلالات إلى أن هذا قد يكون معتبرا بكونه من عوارض الألفاظ ومعتبرا بكونه من عوارض المعاني.

وهذا الثاني هو الذي هو محل التحقيق والنظر، ومحل الفحص.

وإلا فالأول شـأنه أيسـر إذا كان من الإصـطلاح العارض فإن هذا يتجوز فيه ما لا يتجوز في الثاني.

وأما ما يتعلق بإشـارته إلى الألفاظ المفردة والألفاظ المركبة فهذا مما يفسّر به ما يسـمى: نصـا، أو يسمى: ظاهرا، أو يسمى: مجملا.

فإن الظاهر هو باعتبار اللفظ المركب وليس بعتبار اللفظ المفرد وهذا الأصـــل في فهم الكلام من أنه على بهذه المقامات الثلاث وقد سـبقت الإشـارة إليها من أن الخطاب الشـرعي يعتبر في فهمه فهم الألفاظ المفردة وهل هي (هذه الألفاظ) مشـتركة في اللغة أو ليسـت مشـتركة في اللغة كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ففهم المفرد هو فهم القرء ما هو في اللغة فهذا الفهم هو للفظ مفرد، ثم يفهم بعد ذلك السـياق المعيّن فينظر في السياق معيّن ومناسبة هذا السياق حتى يفسّر اللفظ المفرد بما يقتضيه من السياف، وينظر في مقام ثالث وهو النظر إلى قاعدة الشـــريعة في هذا الباب أو الكتاب كما يســـميه الفقهاء فما هي قاعدة الشـــريعة في كتاب البيوع؟، وما هي في كتاب الأطعمة؟، ما هي في زكاة الذه بالفضـة، ما هي قاعدة الشـريعة في ما في يد الإنسـان من الأموال المختصـة به اتفاقا وحاجة له؟ فتجدها كمجمل للشـريعة فيها قاعدة فجعلت الشـريعة الأصـل في الأطعمة الإباحة والحل وجعلت في المال من الذهب والفضـــة الأصـــل فيها الزكاة وجعلت المال الذي بيد الإنســـان واختصاصه وحاجته لا زكاة فيه كمسكنه ونحوه فهذه تفسّر بها بعض السياقات فيكون النظر المستتم هو الذي يجمع هذه الأوجه الثلاثة (فقه الألفاظ المفردة، فقه السياق المعين، ورد هذا

السياق المعين إلى قاعدة الشريعة) فمثلا لما جائت قصة سالم مولى أبي حذيفة قالت سهلة: يا رسول الله إن سالما قد بلغ ما يبلغ الرجال وعقل ما عقلوا وإنه يدخل علينا وأجد في نفس أبي حذيفة شيئا فقال: «أرضعيه تحرمي عليه ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة». فتأخذ من هذا النظر في آحاد الكلمات وما تقتضيه، ثم تنظر إلى السياق المعيّن وهي أن سالما مولى لأبي حذيفة فأتت سهلة إلى رسول الله.. إلخ.، ثم ترد هذا الحديث بالسياق المعين بعد أن نظرت الصلة بين اللفظ المفرد والسياق المعين فترد هذا السياق المعين إلى قاعدة الشريعة في هذا الباب من الأحكام وهو كتاب الرضاعة وأحكام الرضاع فإذا رددته إلى قول الله سبحانه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] يأتي الفهم هنا فهما مستبينا، لكن يقع الخطأ تارة إذا ولّد الحكم الفقهي من النظر الأول وحده كمن يقرأ حديث: «غسل الجمعة واجب على كل محتلم» فيأخذ اللفظة المفردة: «واجب» فمادام أن هناك كلمة واجب أصبح واجب و: «على كل محتلم» يجعلها مثل"على" في قول الله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فيكون الغسل واجب.

وهذا خطأ في الفقه لأنه نظر إلى اقتضاء اللفظ المفرد وإن كانت على مما يقتض الوجوب عند الأصوليين وتدل عليه في الأصل فأخطأ هذا الناظر بل لابد أن تنظر في اللفظ المفرد ثم ترده إلى السياق فتنظر السياق المعين فإذا نظرت السياق المعين وجدت أن الشريعة أوجبت بعض الغسل كغسل الجنابة فالقول بوجوب الغسل ليس غريبا على الشريعة، ولكنه ليس هو الأصل بلا شك فإذا رددته إلى قاعدة الشريعة بان لك أن هذا الغسل يبعد (وإن كانت الشريعة أوجبت الغسل من الجنابة وبعض الأغسال الواجبة كما هو معروف) بمقتضى النظر الثالث وبأثر النظر الثاني أن اللفظ المفرد هنا لا يفسّر على هذا التفسير المنفك عن سياقه فضلا عن سياق الباب ولهذا لو نظرت في سياقه نفسه لبان لك أن هذه الكلمة لم يرد به النبي صلى الله عليه وسلم الإلزام وإن كان يعبّر بها عن الإلزام في مقامات لأنه قال: «غسل الجمعة واجب على كل محتلم وسواك» فغل الجمعة مبتدأ وخبره: واجب على كل محتلم.

ولما عطفت الجملة الثانية قال: وسواك.

ولم يذكر خبره فهو مقدّر بما سبق.

ولم يقل من أوجب غسل الجمعة بوجوب السواك مع أنهما في سياق واحد وفي حديث واحد وفي لغة واحدة وخبر واحد.

فإنما أوجب الغسل بحكم الخبر وهو قوله: «واجب» فهذا الخبر مقدّر في قوله: «وسواك» ولم يقل به أحد مما يعلم أن اجتزائه في الأصل خروج عن الفقه الصحيح فهذا بان لك بأثر السياق ويتم لك ذلك إذا رددته لقاعدة الشريعة في هذا الباب.

والمقصود بالنظر الثالث مقامان: المقام الأول كما قلت: قاعدة الشريعة بهذا الباب.

مثل:

- **الأول**: في الذهب والفضة الزكاة والأصل في عروض التجارة الزكاة، والأصل فيما يستعمله الإنسان لنفسه عدم الزكاة، الأصل في الرضاع أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وهكذا.. فهذا نسميه مستقر الأحكام، الثاني: أنه يفسّر الأحكام التي هي فرع عنه حتى لا تشذ الأحكام فصحيح أنه يأتي العام ويأتي الخاص لكن هذا باب آخر.
- **والمقصود الثاني**: في هذا النظر هي مقاصد الشريعة ومقاصد الشريعة هي: الأسباب الكلية للتشريع.

وهذا في نظري هو الفقه فتجمع النظر في السياق المفرد، والسياق المعين، وقاعدة الشريعة في هذا الباب باعتبار: قاعدته، وباعتبار مقاصده.

ويقع الخطأ في السبق إلى الحكم بمحض المفرد وهذا قد يبدوا في لغة من يميلون إلى الأخذ بظاهر الأحكام وإن كان يتنسب بعضهم انتسابا في بعض الأحكام شريفا فهذا لا يصحح هذا النظر الفقهي ولو كان الإنتساب فاضلا يكأن يقول بعض طلبة العلم المبتدئين: هذه طريقة أهل الحديث.

وكأن من يخالفها يكون مخالفا لطريقة أهل الحديث وابإنتساب لأهل الحديث انتساب فاضل لكن ليست هذه طريقة أهل الحديث ولو كانت هذه طريقة أهل الحديث لقال بها فقهاء المحدثين كمالك، والإمام أحمد، والثوري، والبخاري، ومن هم من أئمة الحديث الذي شاعت لهم مذاهب أكثر من الفقه المعين فهذا من أثر النفوس وليس من أثر العقول والعلم وأن الإنسان قد "يكسو" طريقته بأوصاف فيتوهم أن هذه الأوصال التي كسا بها طريقته مطابقة

لها في نفس الأمر فيعلم أن طريقة أهل الحديث طريقة صحيحة وهي الطريقة الفاضلة مثلا وحق يستمع لكلام المحققين من أهل العلم كشيخ الإسلام رحمه الله في ثنائه على طريقة أهل الحديث وفضلها وتوسط أئمتها.. إلخ وهذا كله حق، ولكن الشأن في مطابقة هذا النظر الذي يعرض لبعض طلبة العلم أحيانا ولا أقوال للعلماء فإن العلماء يبين لهم الفرق بين هذا وهذا، فهذا مما سنبغي لطالب العلم أن ينتبه له، وبالمقابل قد يميل بعض المبتدئين في العلم فيريد أن يتقحّم المقاصد فيتجاوز دلالة اللغة وما تقتضيه اللغة وما يقتضيه خطاب الشارع فيميل بالأحكام ويرفع بعض الأحكام التي وضعها الله ورسوله أحكاما للعباد يرفعها بحجة فقه مقاصد الشريعة فيكون متخبطاً وناقلا لبعض الأحكام عن وجهه الشرعي فهذا كما قلنا لا يقع فيه العلامء الراسخون في علمهم ولكن قد يعرض لبعض المبتدئين في العلم على حسن نية فهذا مما لابد لطالب العلم أن يفقهه.

(أما مثال المفرد فكالإنسان والفرس والحيوان، وأما في المركب فمثل قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] وبالجملة كل ما تركب عن المفردات النصوص، ولم تكن الضمائر فيه محتملة أن تعود على معنى أكثر من واحد. والمجمل من جهة الصيغة في مقابلة هذا. أما في الألفاظ المفردة فكمثل اسم العين الذي يقال باشتراك على عين الماء، وعلى عين الميزان، والعين التي يبصر بها، وغير ذلك).

فلا يوجب أحد هذه الأوجه المشتركة إلا سياق معين فإذا لم يوجب أحد المعاني السياق المعين في اجتهادك فاستدعي بعده قاعدة هذا الباب أو مقاصد الشريعة فلابد أنه يحصل بها فك هذا الإشتراك وإلا فقد يكون السياق المعيّن لا يلزم بأحد الوجهين اللذين يقتضيهما الإشتراك كقول الله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] لما يقال القرء مشتركة بين الطهر والحيض، فلا تجد أن السياق المعين من الآية هن أوجب أحد المشتركين فيكون الترجيح بمثل هذا بالنظر في قاعدة الشريعة في هذا الباب فتتبع الأحكام يرجح به هذا أو هذا.

ولهذا صار من موارد التظر عند العلماء رحمهم الله.

(فأما المجمل فليس ببيان بإجماع، ولا يثبت به حكم أصلا. ويتطرق إلى هذا مسألة وهي: هل تجوز المخاطبة على معنى الأمر بالمجمل حتى يرد البيان، أو بالظاهر حتى يرد التخصيص،

وذلك في وقت الحاجة؟ وهذه المسألة هي التي يرسمونها بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وقد أجاز ذلك قوم، ومنعه آخرون. ونحن نقول في ذلك: وهذه المسألة الفحص عنها لغوي، فلذلك ينبغي أن نجعل نظرنا فيها من الجهة التي تنظر في اللغة فنقول: إنه إذا استقرىء كلام العرب ظهر من أمرهم أنهم لا يخاطبون بالاسم المشترك إلا حيث يدل الدليل على المعنى المقصود من سائر ما يقال عليه ذلك الاسم، إما لقرينة حاضرة مبتذلة، أو موجودة في نفس اللفظ. فإن قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ [القلم: ٢٠] قد تقدم من صفات المشبه ما يدل على أن الصريم ههنا الليل. وكذلك إذا أرادوا بالصريم الصبح قالوا ضوء الصريم، وما أشبه ذلك. وبالجملة فالمخاطبة بالألفاظ المجملة والمخاطب يعلم قطعا أنها مجملة مما لم يقع بعد، ولو وقع لكان هذرا، اللهم إلا أن المخاطب بالاسم المجمل قد يخاطب به ويغلب على ظنه فهم ذلك عنه اتكالا منه على القرائن ولا يفهم ذلك عنه المخاطب، فهنا يصلح الاستفهام من المخاطب والبيان من المخاطب وإن رأى المخاطب أن اقتضاء ذلك خوطب به لم يطلب منه في ذلك الوقت، أخر السؤال إلى وقت الحاجة فيتأخر البيان. فأما أن يرد الخطاب بالألفاظ المجملة والمخاطب يعلم أنها مجملة وأن المخاطبلا يفهم عنه شيئا تعويلا من المخاطب على أنه سيبين ذلك المعنى المقصود عند وقت الحاجة فهو شيء كما قلنا لم يقع من عربي قط ولا من غيره. وبالجملة فليس تقع المخاطبة بالألفاظ المجملة اللهم إلا أن يراد بها اللغز والاستهزاء لطبيعة المخاطب وكذلك ما كان مجملا من جهة مفهومه وأما الشرع فإنه لم يتصرف في ذلك بوضع عرفي).

أشار المصنف إلى مسألة المجمل وأن الخطاب لا يقع به لكونه مجملا عن البيان فلا يتأتّى به فعل التكليف لاستحكامه للإجمال وإنما يدع هذا الإجمال البيان الذي يقتضي فعلا معيّنا من المكلّف.

وأشار إلى أن هذه المسألة متصلة بمسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة ويذكر فيها كلام للنظّار من جهة أن جمهورهم يقررون أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وهذه الجملة الأصولية وهي: تأخير البيان عن وقت الحاجة.

إذا أخذتها من جهة معانها الكلي على ترتيب الشريعة علم أن تأخير البيان عن وقت الحاجة أي تأخير بيان الله تعالى أو بيان النبي صلى الله عليه وسلم وهو البيان الشرعي فتأخيره عن

حاجة المكلَّفين القائمة لا يقع ولا يجوز، لكن من حيث الإستعمال الفقهي لها فتعدّت هذه الجملة الأصولية إلى نوع من إختصار النظر أحيانا بدعوى أن هذا من تأخير البيان عن وقت الحاجة وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

فإذا لم يذكر في مقام وجوب شيء قيل: لم يأمر النبي بكذا ولو كان واجبا لأمر به لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

فهذه الطريقة في الفقه يعتريها كثير من الضعف لأنه ينبغي أن يتفطّن إلى مقصود العلماء رحمهم الله بمسألة البيان وهل البيان يلزم أن يقع في الواقعة المعينة أو أن البيان قد تحقق من قبل والواقعة المعينة عارض في الفهم لهذا الشخص المعين لكن أصل فهم الصحابة رضي الله عنهم لا يتأتّى فيه ذلك ولو عرض لبعضهم فإذا عرض لبعضهم لم يتولّد من ذلك أن البيان لم يقع أصلا فإذا لم يذكره النبي صلى الله عليه وسلم متبدأً في هذا المقام قيل هذا يدل على عدم لزومه وإلا للزمه منه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز.

فتطبيق هذه القاعدة في الفقه وتطبيق هذا المعنى الأصولي في الفقه ينبغي أن يتفطّن له فهو كمعنى صحيح وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يقع في الشريعة لكن ما محل أن يقال إن هذا من تأخير البيان عن وقت الحاجة أو من عدم تأخير البيان عن وقت الحاجة؟ هذا يحتاج إلى أن يتحقق أن البيان لم يقع من سابق فإذا فات بعض المكلفين حتى لو كان صحابيا في مقام المعين فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم كالمسيء صلاته لما أمره النبي أن يعيد صلاته ولم يذكر له النبي صلواته التي من قبل فيقال إنه لم يذكر له الصلوات السابقة فدل على عدم وجوبه إعادتها لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فهذا الفقه لا يتصل على وجه صحيح ولو عدّي بهذا لأسقطت كثير من الأحكام فالأصل في الأحكام أنها تستقر ببيان الشريعة الأول، وإذا عرض لبعض المكلفين يبيّن له ما عرض له ولكن لا يلزم أن يبين الأصل وقد استقر من قبل، والمجمل على الصحيح أنه يقع المخاطبة به ومن الدليل على وقوع المخاطبة به: فريضة الحج فإن الله فرضها قبل أن يحج النبي صلى الله عليه وسلم كما هو معروف مع أن تفاصيل أفعال الحج إنما أخذت من فعل النبي صلى الله عليه وسلم كما قال عليه الصلاة والسلام: «خذوا عني مناسككم» مع أن جمهور أفعال الحج معروفة قبل ذلك.

ولهذا حج الناس مع أبي بكر الصدق رضي الله عنه قبل حجة النبي صلى الله عليه وسلم، لكن تمام النسك إنما علم بحجة النبي عليه الصلاة والسلام.

وعلى كل حال فهذا المعنى نظائره في الأصول كثيرة من أن ثمّة جملا أصولية أو قواعد أصولية صحيحة لكن الشأن في مطابقتها للمحل الناسب لها فربما قيل هذا من تأخير البيان وربما قيل هذا من باب سد الذؤيعة وليس من مقام سد الذريعة، وربما قيل هذا من تقديم الحاضر على المبيح وليس كذلك فالشأن كثيرا في المطابقة بين القاعدة أو المعنى الأصولي والمحل المناسب له.

(وأما الظاهر أيضا من جهة الصيغة فحكمه عندي حكم الاسم المشترك، وذلك منه فيما قيل من أول الأمر علي شيء ما، وكان ظاهرا فيه ثم استعير وقتا ما لشيء ما آخر لشبهه بالمعنى الأول أو لتعلقه به بوجه من أوجه التعلق. فإن العربي إذا أطلق لفظ السماء لم يفهم عنه أبدا إلا السماء المكوكبة فإذا أراد بذلك المطر دل على ذلك بقرينة كقولهم: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم. وكقولهم: إذا سقط السماء بأرض قوم. وإلا متى خوطب بمثل هذه الأسماء وأطلقت إطلاقا، والمراد بها غير ما هي راتبة عليه، لم يقع ذلك إلا غلطا، وإن قصد ذلك كان تغليطا، هذا إذا كان وقت الحاجة. وأما إن لم يكن وقت الحاجة فأي فائدة لمخاطبة يعتقد الإنسان منها خلاف ما يأتي به البيان. ويشبه أن يكون كذلك الظاهر من جهة المفهوم وأما الظاهر من جهة الإبدال وذلك منه فيما يأتي من الألفاظ العامة التي المراد بها ما تحتها، فالمخاطبة بها دون أن تقيد أو تقترن بها قرينة تدل على فهم ذلك المعنى المخصص قصدا بتأخير البيان فيها إلى وقت الحاجة، واقع لغة وشرعا).

المصنف يفرّق بين العام ووقوع التخصيص ويقول إنه يقع لغة وشرعا ولو لم يرد المخصص إلا بعد ذلك، بخلاف المجمل.

وهذا فيه نظر فالصحيح أن المجمل يقع المخاطبة به وإن كان معناه يفقه جملة وأما تفصيله فإنه يقع بما يقع من البيان إما البيان بالقول أو البيان بالفعل.

(إذا فهم المخاطبون من قرائن الأحوال أن ههنا أيضا موضعا للسؤال، وأن المخاطب لم يكن قصده الإقتصار على ما خاطب به. وعلى ذلك ورد قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ

تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] فإنهم لم يزالوا يسـألون والجواب يرد بالتخصـيص إلى أن تعينت لهم البقرة المخصوصة.

فأما إذا لم يعلم المخاطبون من قرائن الأحوال أن ههنا موضعا للسؤال فذلك غير واقع.

وإنما سـاغ مثل هذا في العام، ولم يسـغ في المجمل، ولا في الجنس الأول من الظاهر لأن من عرف الشيء بأمر كلي فقد عرفه بوجه ما، مع أنه ينتظر معرفته بوجه أخص. وكثيرا ما تكون الأقاويل المؤلفة عن مثل هذه أبين من الأسماء أو مضـطرا إليها فيما لم تكن لها أسماء كما اتفق في البقرة المأمور بذبحها.

وعلى هذا تجوز المخاطبة بالأسماء العرفية قبل فهم المعاني التي يدل عليها بتلك الأسماء، اتكالا على أن المخاطبين يعلمون أن تلك الأسماء تدل على معان زائدة إلى ما كانت تدل عليه في الوضـع الأول، وفائدة ذلك العزم على الأمر وبتأخر البيان إلى وقت الحاجة كالأمر بالزكاة والحج قبل وجوبهما).

لما منع المصـنف المخاطبة بالمجمل وقد ورد القران بذكر الزكاة قبل كثير من تفاصيل أحكامها أو ذكر الحج قبل حجة النبي التي جمع تفاصيل النسك قال إنها: مخاطبة بالإسم العرفي.

وهذا غر صحيح والصحيح أنها مخاطبة بالإسم الشرعي وليس بالإسم العرفي فإن الحج في العرف هو القصـد إلى المعظّم وهو معناه الذي تعؤفه العرب، لكن لما خوطبوا بالحج فإنما خوطبوا بالحج الذي هو الحج الشـرعي، وكانت العرب تعرف الحج بمعنى العبادة التي هي مناسـك لكن على أوصـاف من أوصـاف الجاهلية وإلا فكانوا يحجون السـنة كما ثبت في حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

واسـتشـكل أبو الوليد مسـألة المخاطبة بالمجمل قال: لأنه إن خاطب بالعام مع أن الخاص يتراخى عنه قال: فلا بأس به في الشريعة لأن العام يعمل به على عمومه فإذا جاء المخصص متراخيا لم يمنع ذلك فقه العام قال: بخلاف المجمل فإنه إن قيل بالمخاطبة به في الشريعة صار من المعنى الكلي الذي لا يكون له وقوع من جهة التكليف فإذا قلت إنه خوطب به فمبنعى أنه وجب على المكلف مع أن بيانه لم يقع فيصـير من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وبعض الأصـوليين الذين منعوا المخاطبة بالمجمل قالوا إنه يكون من باب تكليف ما لا يطاق لأن المجمل ليس له ما يقيد فإذا أمر بالزكاة وهي مجملة فكيف يقال إنه كلّف بها وهو لم يفقه

القول في الظاهر والمؤول من جهة الصيغة

والظاهر كما قلنا من جهة الصيغة قسمان: أحدهما الألفاظ المقولة من أول الأمر على شيء ثم استعيرت لغيره لتشابه بينهما أو تعلق بوجه من أوجه التعلق.

أما الذي استعير لتشابه بينهما فمثل تسميتهم الفراش عشا، وأما الذي استعير لتعلقه بوجه آخر فكتسميتهم النبت ندى، لأنه عن الندى يكون.

ومن هذا الصنف الكناية، كتعبيرهم عن الرجيع بالغائط وعن النكاح بالمسيس.

- **وأما القسم الثاني من أقسام الألفاظ الظاهرة فهي المبدلة، ونعني هنا بالمبدلة إبدال الكلي مكان الجزئي، والجزئي مكان الكلي.**

تفصيل مراد الشارع من الزكاة؟ هذا كله هو سبب الإيراد عند أبي الوليد أو من أورد ذلك على مسألة المخطابة بالمجمل.

ولما رأوا بالإستقراء أن الشريعة وقع فيها ما جاء في الزكاة أو الحج تأولوا ذلك على أنها من الأسماء التي خوطب بها بالمعنى العرفي وهذا بعيد.

(وإذا أنت تصفحت الأشياء التي يحتج بها من يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة)، بل لا يلزم من ذلك أنه تأخير للبيان عن وقت الحاجة.

(من غير تفصيل وجدتها داخلة تحت هذه التي عددناها، وكذلك إذا نظرت إلى ما يحتج به من يجوزه وجدت ذلك إنما هو في المجمل المحض الاحتمال، وفي الصنف الأول من الظاهر).

وهذا نظر على كل حال وكثير من مسائل الأصوليين رحمهم الله هي من المسائل المبنية على النظر المجرّد وإلا فمن حيث الوقوع في الشريعة لم يتراخى البيان عن مجمل وبقي الناس لا يخاطبون إلا بالمجمل أو تراخى البيان عنه زمنا، بعض تتماته قد يتراخى بيانها، لكن جملة معناها المقصودة في الشريعة تكون بينّة من أول وقتها، فلما خوطبوا بالصلاة ما تراخى بيان الصلاة زمنا وهم لا يسمعون إلا المخاطبة بالصلاة فلا يدرون كيف فعلها وهكذا في بقية الأحكام لكن قد يكون بعض تفاصيلها متراخيا وهو داخل في بيان المجمل فلما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحج: «خذوا عني مناسككم» فهذا بيان للمجمل مع أن بعضه مما لم تمض به سنة العرب من قبل ولم يعرفه العرب من قبل من الذي حفظوه من دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

وعلى التحقيق فالتبديل يلحق جميع الألفاظ المستعارة، ثم تنقسم هذه الأقسام التي أحصيناها، لكن رأينا أن نخص هذا الصنف باسم التبديل، أعني الكلي والجزئي، وإن كان في الحقيقة كل مبدل مستعار وكل مستعار مبدل.

وهذان الصنفان إذا وردا بإطلاق في الشرع حملا على ظاهرهما حتى يدل الدليل على غير ذلك، وهو حملهما على المعنى المستعار، وهو المسمى تأويلا.

وكون هذه الألفاظ ظاهرة في هذه الدلالات يعرف ذلك ضرورة من استقراء اللغة.

وكونها دليلا شرعيا يعرف بإجماع الصحابة على الأخذ بالظواهر، وأن الشرع لم يتصرف في ذلك بوضع عرفي.

وأيضا فلو لم نصر إلى الأخذ بالظواهر لكان سيبطل كثير من العبادات لأن النصوص معوزة جدا.

وبالجملة الضرورة الداعية إلى العمل بأخبار الآحاد هي ههنا الضرورة الداعية إلى العمل بظواهر الألفاظ.

وهذه الألفاظ الظاهرة لها مراتب في الظهور.

وكلما كان اللفظ أظهر احتيج في تأويله إلى دليل أقوى، وبالعكس متى كان اللفظ قليل الظهور انصرف إلى التأويل بأيسر دليل.

ولنضرب في ذلك ثلاثة أمثلة، واحدا في الرتبة الأولى وثانيا في الرتبة الوسطى وثالثا في الرتبة الأخيرة، وذلك في صنفي الظاهر جميعا.

أما الذي في المرتبة الأولى من الأسماء المستعارة فمثل من حمل قوله عز وجل: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ﴾ [الأعراف: ٢٦]. على أن اللباس ههنا المطر، فإن مثل هذا التأويل يحتاج إلى دليل فإن اللباس ظاهر جدا فيما يواري الإنسان، والثاني مثل حمل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥]. على أن الميزان ههنا العدل.

والثالث مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] فإن بعض الفقهاء حمله على اللمس الذي باليد، وحمله بعضهم على الجماع.

وهذا وإن كان الظاهر فيه اللمس باليد فقد يحتمل أن يراد به الجماع احتمالا قريبا، إذ ذلك من عادة العرب، وقد كنّى الله تعالى عن الجماع بالمســـيس، وهو في معنى اللمس.

وبالجملة فمراتب الظهور في الألفاظ إنما هو بحســب كثرة الاســتعمال وقلته، فإن بلغت كثرة الاستعمال في المعنى الذي استعير له أن يعادل استعماله في المعنى الأول بقي اللفظ بين الأول والثاني مشتركا ومجملا، ومهما نقصت كثرة الاستعمال في الثاني كان أظهر في الأول، وربما كان التأويل في الظاهر بينا بنفســه، وربما احتيج إلى تبيين، وربما كان ذلك ظنا أكثريا، وربما كان قطعا.

مثال ما كان من ذلك بينا بنفسه وكان قطعا قولهم: وما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، ومثال ما كان من ذلك بينا بدليل قطعي قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْـــتَوَى﴾ [طه: ٥] فإنه قد علم بدليل قطعي أن الاستواء ههنا ليس هو التمكن.

وأما الصنف الثاني من اللفظ الظاهر، وهو الذي سمّيناه المبدل، فهو أيضا صنفان: أحدهما اللفظ الكلي، والثاني اللفظ الجزئي.

ولنجعل نظرنا من ذلك أولا في الكلي وهو العام.

والعام أصــنافه كثيرة، وقد نازع قوم في وجود معنى العموم في الألفاظ وكونه إذا ورد مطلقا ظاهرا في حصر جميع ما يدل تحته.

ولا معنى لمنازعتهم، فإن الأمر ظاهر، بل هو شيء مشترك لجميع الألسنة واللغات.

والشرع لم يتصرف في تغييره بوضع عرفي.

والحجة على كونه دليلا شـــرعيا هي الحجة على كون الظاهر بما هو ظاهر دليلا شرعيا.

وقد تقدم ذلك.

وأصـــناف هذه الألفاظ كثيرة: فمنها أســـماء الجموع، دخلتها الألف واللام أو لم تدخلها.

- ومنها: أســماء الأجناس والأنواع والأصــناف إذا كان فيها الألف واللام ولم تكن في آخرها هاء التأنيث مثل الثمرة والنخلة والمرأة.

- ومنها: من وما، إذا أوردت، وأين ومتى.
- ومنها حروف النفي.
- ومنها الألفاظ المؤكدة كقولهم كلهم وأجمعون.

وهذه الأصـــناف إذا أطلقت إطلاقا حملت على الأكثر على عمومها إلى أن يدل الدليل على تخصيصها، ولها أيضا مراتب في الظهور، كما كانالصنف الأول.

ولأدلتها أيضــا مراتب بحسـبها لأنه أبدا يشـترط في الدليل المؤوّل أن يكون أقوى دلالة من صيغة اللفظ، مثال ما منها في: المرتبة الأولى من الظهور قوله صلى الله عليه وسلم «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» حمله قوم على الأمة فلما لم يسـغ لقوله صـلى الله عليه وسـلم «فلها المهر وإنما مهر الأمة لسـيدها» حملوه على المكاتبة وهذا يبعد من جهة التأويل.

المرتبة الثانية قوله عليه السـلام: «لا صـيام لمن لم يبيت الصـيام» حمله قوم على القضاء والنذر وهذا التأويل أقرب من الأول.

المرتبة الثالثة قوله صـلى الله علسه وسلم «فيما سقت السماء العشـر وفيما سقي بالنضـح نصف العشـر» حمله قوم على كل شيء حتى أخذوا الزكاة من الخضـر، وقال آخرون هو مقصور على سائر الحبوب التي تؤخذ منها الزكاة.

فهذه أصـــناف ألفاظ العموم ومراتبها في الظهور وربما ورد اللفظ العام والمراد به الخاص، ويكون ذلك فيه بينا من أول الأمر، كقول القائل عندما يضـرب ولده ليس في الأولاد خير.

وربما كان ذلك ظنا أكثريا، وربما كان قطعيا، وذلك بحسب قرينة قرينة.

وربما تبين ذلك بدليل.

والدليل أيضــا إما قطعي وإما أكثري، وربما علمنا أنه عام أريد به الخاص، ولم نعلم أي خاص هو، وربما كانت قوته قوة المجمل(١).

---

(١) (والظاهر كما قلنا من جهة الصـيغة قسـمان: أحدهما الألفاظ المقولة من أول الأمر على شيء ثم استعيرت لغيره لتشابه بينهما أو تعلق بوجه من أوجه التعلق.

أما الذي استعير لتشابه بينهما فمثل تسميتهم الفراش عشا، وأما الذي استعير لتعلقه بوجه آخر فكتسميتهم النبت ندى، لأنه عن الندى يكون. ومن هذا الصنف الكناية، كتعبيرهم عن الرجيع بالغائط وعن النكاح بالمسيس.

وأما القسم الثاني من أقسام الألفاظ الظاهرة فهي المبدلة، ونعني هنا بالمبدلة إبدال الكلي مكان الجزئي، والجزئي مكان الكلي.

وعلى التحقيق فالتبديل يلحق جميع الألفاظ المستعارة، ثم تنقسم هذه الأقسام التي أحصيناها، لكن رأينا أن نخص هذا الصنف باسم التبديل، أعني الكلي والجزئي، وإن كان في الحقيقة كل مبدل مستعار وكل مستعار مبدل.

وهذان الصنفان إذا وردا بإطلاق في الشرع حملا على ظاهرهما حتى يدل الدليل على غير ذلك، وهو حملهما على المعنى المستعار، وهو المسمى تأويلا.

وكون هذه الألفاظ ظاهرة في هذه الدلالات يعرف ذلك ضرورة من استقراء اللغة.

وكونها دليلا شرعيا يعرف بإجماع الصحابة على الأخذ بالظواهر، وأن الشرع لم يتصرف في ذلك بوضع عرفي.

وأيضا فلو لم نصر إلى الأخذ بالظواهر لكان سيبطل كثير من العبادات لأن النصوص معوزة جدا.

وبالجملة الضرورة الداعية إلى العمل بأخبار الآحاد هي ههنا الضرورة الداعية إلى العمل بظواهر الألفاظ.

وهذه الألفاظ الظاهرة لها مراتب في الظهور.

وكلما كان اللفظ أظهر احتيج في تأويله إلى دليل أقوى، وبالعكس متى كان اللفظ قليل الظهور انصرف إلى التأويل بأيسر دليل.

ولنضرب في ذلك ثلاثة أمثلة، واحدا في الرتبة الأولى وثانيا في الرتبة الوسطى وثالثا في الرتبة الأخيرة، وذلك في صنفي الظاهر جميعا.

أما الذي في المرتبة الأولى من الأسماء المستعارة فمثل من حمل قوله عز وجل: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ﴾ [الأعراف: ٢٦]. على أن اللباس ههنا المطر، فإن مثل هذا التأويل يحتاج إلى دليل فإن اللباس ظاهر جدا فيما يواري الإنسان، والثاني مثل حمل قوله

تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥]. على أن الميزان ههنا العدل.

والثالث مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] فإن بعض الفقهاء حمله على اللمس الذي باليد، وحمله بعضهم على الجماع. وهذا وإن كان الظاهر فيه اللمس باليد فقد يحتمل أن يراد به الجماع احتمالا قريبا، إذ ذلك من عادة العرب، وقد كنّى الله تعالى عن الجماع بالمسيس، وهو في معنى اللمس.

وبالجملة فمراتب الظهور في الألفاظ إنما هو بحسب كثرة الاستعمال وقلته، فإن بلغت كثرة الاستعمال في المعنى الذي استعير له أن يعادل استعماله في المعنى الأول بقي اللفظ بين الأول والثاني مشتركا ومجملا، ومهما نقصت كثرة الاستعمال في الثاني كان أظهر في الأول، وربما كان التأويل في الظاهر بينا بنفسه، وربما احتيج إلى تبيين، وربما كان ذلك ظنا أكثريا، وربما كان قطعا. مثال ما كان من ذلك بينا بنفسه وكان قطعا قولهم: وما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، ومثال ما كان من ذلك بينا بدليل قطعي قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فإنه قد علم بدليل قطعي أن الاستواء ههنا ليس هو التمكن.

وأما الصنف الثاني من اللفظ الظاهر، وهو الذي سمّيناه المبدل، **فهو أيضا صنفان:**

- **أحدهما**: اللفظ الكلي.
- **والثاني**: اللفظ الجزئي.

ولنجعل نظرنا من ذلك أولا في الكلي وهو العام. والعام أصنافه كثيرة، وقد نازع قوم في وجود معنى العموم في الألفاظ وكونه إذا ورد مطلقا ظاهرا في حصر جميع ما يدل تحته. ولا معنى لمنازعتهم، فإن الأمر ظاهر، بل هو شيء مشترك لجميع الألسنة واللغات. والشرع لم يتصرف في تغييره بوضع عرفي. والحجة على كونه دليلا شرعيا هي الحجة على كون الظاهر بما هو ظاهر دليلا شرعيا. وقد تقدم ذلك).

أشار المصنف تبعا لأبي حامد وإن كان أبو الوليد له بعض التحقيقات التي يشير إليها في مختصره لكنه في هذا هو تبع لأبي حامد: أشار إلى منهج في النظر إلى فهم خطاب العرب الذي استعمل في القران في كلام الله وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم في سنته، وحمل ذلك

على أن اللفظ المتردد يكون له مراتب في تردده وذكر لذلك أمثلة من أوجه التردد القريبة أو أوجه التردد المتوسطة، أو أوجه التردد البعيدة.

فقد يكون التردد بعيدا كما في قوله: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ﴾ [الأعراف: ٢٦] قال: حمل اللباس الذي يواري السوئه وهو حمله على المطر يكون بعيدا لكنه أشار إلى أنه يحتمل، وأشار إلى المتوسط وأشار إلى ما جاء في لمس النساء وأشار إلى اختلاف الفقهاء في هذا.

مع ان هذا التطابق مع المثال في الدرجة الثالثة متأخر بين المثال وبين الآية فإن الآية ذكرت الملامسة، وما جرى فيه اختلاف الفقهاء هو: اللمس.

وبينهما من جهة اللغة فرق، والجمهور من أهل العلم وهو الراجح جزما أن محض مس المرأة لا ينقض الوضوء فضلا عن أن يوجب غسلا فإنه لم يقل أحد بذلك إنما قال الشافعي رحمه الله في مذهبه بأن مس المرأة ينقض الوضوء، وبعضهم كما في مذهب مالك وقول في مذهب أحمد على أن مس المرأة بشهوة ينقض الوضوء، والراجح من هذا من حيث المسألة الفقهية أن مس المرأة مطلقا لا ينقض الوضوء وليس هو المذكور في الآية أصلا لأن المذكور في الآية: الملامسة، والمذكور في الأية من حيث الحكم هو الغسل وليس مسألة الوضوء.

فهذا في محل والمثال في محل آخر.

وأما ما أشار إليه المصنف من جحة أثر هذا التردد على مسألة الظاهر والمؤول فهذا كما هو متحقق في اللغة نفسها يكون فيه قدر من التكلف في نقل اللفظ عن كونه صريحا إلى كونه ظاهرا لأثر وجه من التردد وهذا توسّع متكلمة الأصوليين فيه وفيما يظهر أنه غير وجيه، بمعنى أنه إذا احتمل اللفظ أدنى درجة من الإحتمال صرف عن كونه صريحا إلى كونه ظاهرا وهذا فيما يظهر محل نظر بالغ لأن التكلف على الألفاظ والتكلف على السياقات بلا احتمال ليس له تناهي، فما من لفظ إلا ويمكن أن نتكلف عليه درجة من الإحتمال، وما من سياق إلا ويمكن أن نتكلف عليه درجة من الإحتمال.

فإذا كان الإحتمال ملغى من جهة الفقه تماما لم يقل إن هذا من باب الظاهر بل يكون هذا الإحتمال لا وجه له ويكون اللفظ صريحا في الدلالة ونصا في الدلالة على الحكم.

قابل المصنف رحمه الله بين الظاهر وبين المؤول على هذا الووجه من التقابل وسبقت الإشارة

إلى أن هذا التقسيم ليس بمطرد ولا يصح ذكر الظاهر على معنى مقابل المؤول وإنما هو في هذا تبع لأبي حامد.

وأشار في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] إلى كلمة وهذه الإشارة ليست في محلها وإنما أشار إليها تبعا لطريقة أهل التأويل للصفات مع أن اللفظ الذي ذكره وهو التمكّن ليس من الأفاظ التي يذكرها السلف اسما لكن فيها ذكرا لمقام من التأويل على كل حال مع أن طريقة أبي الوليد بن رشد في هذا الباب كليست كطريقة أبي حامد في باب الصفات بل طريقته طريقة المتفلسفة وطريقة أبي حامد طريقة متأخري المتكلمين أصحاب أبي الحسن.

ثم أشار المصنف إلى مسألة العام وبيّن أن العام حجة في الأصل لكنه باق على عمومه وأشار إلى أن العام على الصحيح له صيغة وهذا هو الذي عليه الجمهور من أهل الأصول من أن العام له صيغ وهذا اللذي انضبط في كلام العرب واندرج في كلام العرب والعرب تعبر عن العام والعموم بصيغ معلومة وطائفة من أهل الأصول لا يرون للعام صيغة والصحيح خلافه.

(وأصناف هذه الألفاظ كثيرة: فمنها أسماء الجموع).

أشار المصنف إلى صيغ العام فمنها أسماء الجموع.

(دخلتها الألف واللام أو لم تدخلها ومنها أسماء الأجناس والأنواع والأصناف إذا كان فيها الألف واللام ولم تكن في آخرها هاء التأنيث مثل الثمرة والنخلة والمرأة. ومنها من وما، إذا أوردت، وأين ومتى).

"من" و"ما" موصولة.

(ومنها حروف النفي. ومنها الألفاظ المؤكدة كقولهم كلهم وأجمعون. وهذه الأصناف إذا أطلقت إطلاقا حملت على الأكثر على عمومها إلى أن يدل الدليل على تخصيصها، ولها أيضا مراتب في الظهور، كما كانالصنف الأول).

حملت على العموم إلا ان يرد الدليل المقتضي للتخصيص والتخصيص ليس مشكلا في هذا لتمييزه بدليل خاص وإنما الذي يحتاج إلى تمييز: العام الذي أريد به الخصوص.

فهذا هو الأخص في الفقه فإنك تقول: العام المخصوص.

أي جائه تخصـــيص (دخل عليه تخصـــيص) والخاص قد ثبت بدليل خاص مير هذا الخاص بحكم عن بقية أفراد العام وهذا ليس يقع فيه التباس، إنما الذي قد يلتبس هو العام الذي خرج عن حكم العموم إلى حكم الخصوص لكونه عما أريد به الخصوص وهما وجهان فتقول: عام مخصوصاً وعام أريد به الخصوص، وعام محفوظ.

والعام المحفوظ هو الذي لم يخصّص والعام المخصوص هو الذي ذخله التخصيص وفي الجملة فهذه بيّنة إنما الذي قد يلتبس أمره: العام الذي أريد به الخصوص.

(ولأدلتها أيضـــا مراتب بحســـبها لأنه أبدا يشـــترط في الدليل المؤوّل أن يكون أقوى دلالة من صيغة اللفظ، **مثال ما منها في:**

- **المرتبة الأولى من الظهور:** قوله صـلى الله عليه وسـلم «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» حمله قوم على الأمة فلما لم يسغ لقوله صلى الله عليه وسلم «فلها المهر وإنما مهر الأمة لسيدها» حملوه على المكاتبة وهذا يبعد من جهة التأويل.
- **المرتبة الثانية:** قوله عليه الســلام: «لا صــيام لمن لم يبيت الصــيام» حمله قوم على القضاء والنذر وهذا التأويل أقرب من الأول.

المرتبة الثالثة: قوله صلى الله علسه وسلم «فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالنضح نصــف العشــر» حمله قوم على كل شــيء حتى أخذوا الزكاة من الخضــر، وقال آخرون هو مقصور على سائر الحبوب التي تؤخذ منها الزكاة.

فهذه أصناف ألفاظ العموم ومراتبها في الظهور وربما ورد اللفظ العام والمراد به الخاص، ويكون ذلك فيه بينا من أول الأمر، كقول القائل عندما يضرب ولده ليس في الأولاد خير.

وربما كان ذلك ظنا أكثريا، وربما كان قطعيا، وذلك بحسب قرينة قرينة.

وربما تبين ذلك بدليل.

والدليل أيضــا إما قطعي وإما أكثري، وربما علمنا أنه عام أريد به الخاص، ولم نعلم أي خاص هو، وربما كانت قوته قوة المجمل).

يشير المصنف إلى أن التخصيص يكون من القطعي ويكون من الظني، ولا بد من التخصيص من أن لا يسقط التخصيص جمهور أفراد العام، فإذا أذهب أكثر أفراد العام لم يكن تخصيصا

وقد بقي علينا أن نقول فيما يظن به من أصناف الألفاظ أن لها عموما، وليس لها عموم.

أو فيما يظن منها أن ليس لها عموم ولها عموم، ونرسم في ذلك مسائل:

- مسألة: العموم في الألفاظ إنما يتصور إذا كان من لفظ الشارع على سبيل الابتداء، أو رد عند السؤال على سبب خاص فأخرج مخرج العام مثل قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن بئر بضاعة فقال: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء» فإن هذا القول ليس يحمل على بئر بضاعة وحده، بل على جميع المياه.

وقد رأى قوم أن مثل هذا القول خاص ويقتصر به عن الشيء المسؤول عنه، وإن أخرج مخرج العموم.

ولا معنى لقولهم، فإن الأمر في ذلك بين.

- مسألة: ليس للاسم المشترك عموم لجميع ما يقال عليه، وإن كان قد يرى ذلك بعضهم مثل من حمل قوله تعالى ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] على الأمرين جميعا، أعني النكاح واللمس بالجارحة التي هي اليد.

وهذا يتبين خلافه باستقراء كلام العرب، فإنهم ليس يطلقون في مخاطبتهم اسم العين مثلا ويريدون به أن يفهم السامع عنهم جميع المعاني التي يقال عليها اسم العين.

وأبين ما يظهر ذلك في الأسماء المقولة على المتضادات، اللهم إلا أن يدّعي مدّع أن ذلك مفهوم بالعرف الشرعي، لكن إن ادّعى ذلك فعليه إثباته.

- مسألة: يدخل تحت لفظ الناس والإنسان العبد والكافر والذكر والأنثى.

وأما المؤمنون فيدخل تحته العبد ولا يدخل تحته النساء، إذ هي صيغة خاصة بالمذكر.

والجمهور على منع مثل هذه الصور فإذا تضمن التخصيص إخراج العام عن جمهور أفراده لم يكن هذا تخصيصا مقبولا إنما يكون التخصيص فيما خالف الأكثر أي فيما دون الأكثر.

- مسألة: صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز.

وأما رده إلى ما دون أقل الجمع عند من يرى أن أقل ما يدل بلفظ الجميع عليه اثنان، فزعم أبو حامد أن ذلك ممتنع، وفيه نظر.

- مســـألة: لفظ الجميع إذا ورد مطلقا فأقل ما يتناول الثلاثة فما فوقها، وهو فيها أظهر منه في الاثنين، وإنما يحمل على الاثنين بقرينة.

والعجب ممن يحمل ألفاظ الجموع إذا وردت مطلقة على الاثنين، مع أن للاثنين صيغة خاصة.

فأما أن لفظ الجمع قد يتجوز فيه ويراد به الاثنان، فذلك غير مدفوع.

لكن على جهة الإبدال والتجوّز على نحو ما يفعل في ســـائر الألفاظ الراتبة على شيء ما.

وإذا أنت تصفحت المواضع التي يحتجّ بها من يجوز ذلك وجدتها من هذا القبيل.

لكن قد جرت عادة النظار في هذا الشـــأن عندما يتكلمون في دلالات الألفاظ ألا يفرقوا بين ما تدل عليه الألفاظ دلالة راتبة، وبين ما تدل عليه تجوزا واستعارة.

فلذلك نراهم يقولون إن لفظ الجمع ينطلق على الاثنين كما ينطلق على الثلاثة فما فوقها.

وهذا هو الذي غلط الناظرين في هذه الصناعة في هذه المسألة عندما يحتجون في ذلك بقول سيبويه وغيره من النحويين، وربما ورد من ذلك في كلام العرب.

وليس هذا موجودا وحده في كلامهم، أعني أن يدل على الاثنين بصيغة الجمع.

لكن قد يدل بذلك على الواحد وإنما يخرجون ذلك مخرج التعظيم كما يقولون هو كل الناس، وهو الفتى كل الفتى.

ولأن هذه الألفاظ العامة كما تقدم قد ترد والمراد بها التخصـــيص، فربما كان ذلك فيها بينا من أول الأمر، وربما لم يكن بينا، بل يحتاج في ذلك إلى دليل، وذلك إما لفظ أو فعل وإما إقرار أو واحد من الأدلة المستعملة في هذه الصناعة فينبغي إذا أريد المصير إلى تخصيص العام بواحد واحد منها أن ننظر إلى أيها أقوى رتبة في غلبة الظن إليه.

وقد اختلف الناس في تخصيص العام لغيره من هذه الأدلة الشرعية فذهب بعضهم أن العام إذا ورد في شيء ثم ورد تخصيصه وذلك إما بصيغة لفظ أو مفهوم أو بفعل أو إقرار، أن ذلك يجري مجرى التعارض، لأنه جائز مثلا أن يرد العام متأخرا عن المخصص، سواء كان لفظا أو فعلا أو إقرارا، فيكون ورود العام نسخا له، إلا أن يعلم أن التخصيص ورد بعد التعميم على جهة تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

وإلى هذا ذهب داوود وأصحابه.

وقد احتج من أجاز تخصيص العام بمثل هذه الأدلة دون أن يعلم المتقدم منها والمتأخر بمصير الصحابة إلى ذلك، وحكمهم بالخاص على العام، فيكون على رأي هؤلاء حالة العام مع الخاص إحدى حالتين: إما أن يرد اللفظ العام وقد تقدمه الخاص، فيكون ذلك قرينة يخصص بها العام لاحتمال اللفظ لذلك.

وإما أن يرد الخاص بعد العام فيكون محولا عليه.

وبالجملة كما قلنا فينبغي لمن يجوز التخصيص بمثل هذه الأدلة أن يصير إلى أقواها رتبة في غلبة الظن.

وهذا النوع من غلبة الظن قد يقع من جهة الألفاظ، ومن جهة النقل، كمن يجيز تخصيص العام بالنص ويمنعه في القرآن لكون القرآن مما ثبت تواترا، هذا إذا كان الخاص واردا بطرق الآحاد.

ولأن الاستثناء تخصيص ما للعام، إلا أن الفرق بينه وبين التخصيص أنه لا يرد منفردا عن المستثنى.

ولذلك لا معنى لقول من أجاز تأخير الاستثناء، فقد ينبغي أن نقول في ذلك[1]:

---

(١) (مسألة: العموم في الألفاظ إنما يتصور إذا كان من لفظ الشارع على سبيل الابتداء، أو رد عند السؤال على سبب خاص فأخرج مخرج العام مثل قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن بئر بضاعة فقال: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء» فإن هذا القول ليس يحمل على بئر بضاعة وحده، بل على جميع المياه. وقد رأى قوم أن مثل هذا القول خاص ويقتصر

به عن الشـــيء المســـؤول عنه، وإن أخرج مخرج العموم. ولا معنى لقولهم، فإن الأمر في ذلك بين).

قال العلاّمة أبو الوليد في هذه المســألة أن العام إما أن يكون مبتدأً بلفظه وإما أن يكون وقع جوابا عن ســؤال خاص ولكنه خرج من جهة لفظه مخرج العام، كما في حديث بئر بضــاعة وهو حديث أبي سعيد الخدري الذي رواه الإمام أحمد وأهل السـنن: أن النبي صـلى الله عليه وسلم سئل عن بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها حيض ولحوم الكلاب والنتن -كما في بعض روايات السـنن- فقال النبي صـلى الله عليه وآله وسـلم: «إن الماء طهور لا ينجّسـه شـيء» فهذا حكم على الماء على العموم وليس خاص ببئر بضاعة.

(مسألة: ليس للاسم المشترك عموم لجميع ما يقال عليه، وإن كان قد يرى ذلك بعضهم مثل من حمل قوله تعالى ﴿أَوْ لَامَسْـــتُمُ النِّسَـــاءَ﴾ [النســاء: ٤٣] على الأمرين جميعا، أعني النكاح واللمس بالجارحة التي هي اليد. وهذا يتبين خلافه باسـتقراء كلام العرب، فإنهم ليس يطلقون في مخاطبتهم اسـم العين مثلا ويريدون به أن يفهم السـامع عنهم جميع المعاني التي يقال عليها اسم العين).

فلا يقع في السـياق العام عموم لأنه سـياق العام يكون في السـياق العام يكون مشـتركا وفي السياق الخاص يكون مشـتركا إذا فسّـر بها العموم والإختلاف كما تعرف قد بيّن براءة القران منه ومن أحكامه.

فإذا جاء "اللمس" أو جاء "القرء" فهذا اســم مشــترك من جهة اللغة فلا يمكن أن يفسّــر السياق به تفسيرا عاما، بل يكون في أحدهما.

فإما أن يفسر: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] بحمله على الطهر أو الحيض.

ومثله: ﴿أَوْ لَامَسْـتُمُ النِّسَـاءَ﴾ [النسـاء: ٤٣] فلا يقال إن الآية دلت عل بالجماع واللمس الذي هو المباشـــرة باليد بل إما أن يحمل على هذا وإما أن يحمل على هذاهذا نتيجة مراده (أن المشـترك يحمل من حيث التفسـير على أحد الأوجه ولا يصــح أن يكون عاما مرادا في كلها وهي مختلفة).

(وأبين ما يظهر ذلك في الأسماء المقولة على المتضـــادات اللهم إلا أن يدّعي مدّع أن ذلك مفهوم بالعرف الشرعي، لكن إن ادّعى ذلك فعليه إثباته).

يقول أن هذا ظاهر في المتضادّات التي يمتنع اجتماعها فإنه إذا قال: رأيت العين.

امتنع أن يكون للمتضادات ومثلها المختلفات كذلك.

فإذا كان الإشتراك في المختلفات فإن حكمه على الصحيح نفس حكم المتضادات كالملامسة مثلا فهي من باب المختلف إذا فسّـرت بالجماع أو من با باللمس باليد فهذا ليس من باب المتضـــادات بل هو من باب المختلفات وكله على وجه واحد من حيث الحكم، من أنه لا يصـح أن يجرى فيه عموم من جهة إرادة المعاني المتعددة بموجب الإشـتراك سـواء كانت المعاني المتعددة بموجب الإشتراك من المتضاد التي بموجب العقل يمتنع اجتماعها، أو كان من الخلافين فإن الحكم كذلك أيضا.

ولهذا لا يصـــح أن تكون الآية دليلا للشـــافعية على أن لمس المرأة باليد ناقض من نواقض الوضوء إلا إذا فسّر اللمس عندهم بهذا وحده، وأما أن يفسّر بالجماع ويفسّر بذلك فاجتماع الحقيقتين المختلفتين على سياق معيّن هو طرد العموم بموجب الإشتراك وهذا ما أراد المصنف نفيه.

(مســـألة: يدخل تحت لفظ الناس والإنســـان العبد والكافر والذكر والأنثى. وأما المؤمنون فيدخل تحته العبد ولا يدخل تحته النساء، إذ هي صيغة خاصة بجمع المذكر).

هذا الذي أشـــار إليه أبو الوليد يتعلق أيضـــا بخطاب القران فأما ما جاء من ذكر الناس أو الإنسان فإنه يدخل فيه الحر والعبد وذا بيّن، ويدخل فيه الذكر والأنثى.

فإذا جـاء خطـاب للنـاس لم يكن خطـاب للـذكور وإنما يكون خطـابا لجنس النـاس ذكرهم وأنثاهم.

ومثله الإنسـان: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا﴾ [الانشقاق: ٦]، ﴿أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ... ﴾ [يس: ٧٧] فالإنســان هنا ليس الذكر بل الخطاب هنا أو التعريف إذا كان خبرا هو خبر عن الذكر والأنثى.

ثم ذكر الإيمان ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] فهل هذا خطاب للذكر والأنثى أم خطاب للذكر على سبيل التغليب، أشار أنه بمقتضى اللغة يكون خطابا للذكر وتدخل فيه الأنثى وهذا على كل حال محل بحث.

(مسألة: صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز. وأما رده إلى ما دون أقل الجمع عند من يرى أن أقل ما يدل بلفظ الجميع عليه اثنان، فزعم أبو حامد أن ذلك ممتنع، وفيه نظر.

مسألة: لفظ الجميع إذا ورد مطلقا فأقل ما يتناول الثلاثة فما فوقها، وهو فيها أظهر منه في الاثنين، وإنما يحمل على الاثنين بقرينة.

والعجب ممن يحمل ألفاظ الجموع إذا وردت مطلقة على الاثنين، مع أن للاثنين صيغة خاصة. فأما أن لفظ الجمع قد يتجوز فيه ويراد به الاثنان، فذلك غير مدفوع. لكن على جهة الإبدال والتجوّز على نحو ما يفعل في سائر الألفاظ الراتبة على شيء ما).

وما أشار إليه المصنّف هو مذهب الجمهور من أن الجمع لا يقع إلا على ثلاثة إلا بقرينة لأن اللغة ميّزت الجمع عن التثنية وحتى في القران جاء ذكر وتثنية الجمع على التثنية قا لالله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وقال: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ﴾ [القصص: ٣٢].

(وإذا أنت تصفحت المواضع التي يحتجّ بها من يجوز ذلك وجدتها من هذا القبيل).

فمن احتج أن الجمع يبتدأ على الإثنين فهذا غاية ما عنده من الدليل موارد أوجبت القرينة والسياق أن يفسّر بذلك ل أنها هي أصل مضع اللغة أو أنها هي أصل خطاب الشارع.

(لكن قد جرت عادة النظار في هذا الشأن عندما يتكلمون في دلالات الألفاظ ألا يفرقوا بين ما تدل عليه الألفاظ دلالة راتبة، وبين ما تدل عليه تجوزا واستعارة. فلذلك نراهم يقولون إن لفظ الجمع ينطلق على الاثنين كما ينطلق على الثلاثة فما فوقها. وهذا هو الذي غلّط الناظرين في هذه الصناعة في هذه المسألة عندما يحتجون في ذلك بقول سيبويه وغيره من النحويين، وربما ورد من ذلك في كلام العرب. وليس هذا موجودا وحده في كلامهم، أعني أن يدل على الاثنين بصيغة الجمع. لكن قد يدل بذلك على الواحد وإنما يخرجون ذلك مخرج التعظيم كما يقولون هو كل الناس، وهو الفتى كل الفتى).

فصار إلى معنى وهو ان الأحكام العامة لا يجوز أن يستدل عليها بأدلة خاصّة لا في الشرع ولا في اللغة وهذه قاعدة في الإستدلال وجيهة من أن الأحكام العامة لابد لها من أدلة عامة

والأحكام الخاصّــة يكون دليلها خاصّــا وهذا معتبر حتى في اللّغة كذلك في اللغة لا يقال الجمع اثنان ويكون دليل ذلك شاهد من كلام أهل اللغة قال: لأن الشاهد الخاص ل ايعطي حكما عامّا فإنه لا منازع في أن اللغة يقع فيها ما يكون الإثنان يراد بهما معنى الجمع فهذا له وقوع في اللغة كما في قول الله تعالى: ﴿فَقَدْ صَــغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] فهذا يقع في خطاب القران وفي غير كلام العرب ولكنه لا يصــح دليلا من جهة أنه خاص والحكم المقول عند النظّار أو عند بعض النظّار عام.

(ولأن هذه الألفاظ العامة كما تقدم قد ترد والمراد بها التخصيص).

وهذا معنى شــريف في الإســتدلال وله اطراد فإذا ذكرت المحكم في الشــريعة وجب أن يكون دليله محكما، وإذا ذكرت الحكم القطعي وجب أن يكون دليله قطعيا، فالتناســـب ما بين الحكم وما بين الدليل (مناســبة الدليل لرتبة الحكم) فلا يقع أن يكون الحكم قطعيا ودليله ظنيا بل لابد أن يكون دليلا كذلك، ومثله العام فالحكم العام يكون دليله عامّا، وكذلك الكلي فالحكم الكلي يكون دليله كذلك كليا.

(فربما كان ذلك فيها بينا من أول الأمر، وربما لم يكن بينا، بل يحتاج في ذلك إلى دليل، وذلك إما لفظ أو فعل وإما إقرار أو واحد من الأدلة المســتعملة في هذه الصــناعة فينبغي إذا أريد المصــير إلى تخصــيص العام بواحد واحد منها أن ننظر إلى أيها أقوى رتبة في غلبة الظن إليه.

وقد اختلف الناس في تخصيص العام لغيره من هذه الأدلة الشـرعية فذهب بعضـهم أن العام إذا ورد في شيء ثم ورد تخصيصه وذلك إما بصيغة لفظ أو مفهوم أو بفعل أو إقرار، أن ذلك يجري مجرى التعارض، لأنه جائز مثلا أن يرد العام متأخرا عن المخصـص، سـواء كان لفظا أو فعلا أو إقرارا، فيكون ورود العام نسـخا له، إلا أن يعلم أن التخصـيص ورد بعد التعميم على جهة تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

وإلى هذا ذهب داوود وأصحابه.

وقد احتج من أجاز تخصيص العام بمثل هذه الأدلة دون أن يعلم المتقدم منها والمتأخر بمصير الصحابة إلى ذلك، وحكمهم بالخاص على العام).

وصيغ الاستثناء معروفة.

فأما أصنافه التي يجب أن ننظر فيها ههنا فهي هذه:

الاستثناء منه متصل، وهو الذي المستثنى من جنس المستثنى فيه.

ومنه مقطوع، وهو الذي المستثنى فيه من غير جنس المستثنى منه.

وهذا يسميه أهل اللسان بالاستثناء المتقطع.

وأيضا من الاستثناء ما يرد بعد جملة واحدة مفيدة، ومنه ما يرد بعد جمل ونحن نظر في هذين الصنفين جميعا فنقول: إن الاستثناء الذي من جنس المستثنى منه مما لا خلاف فيه وإنما الخلاف في وقوع المستثنى من غير جنس المستثنى منه.

وهذا قد منعه قوم وقالوا لا معنى لاستثناء ما لم يتضمنه القول المتقدم، وتسمية مثل هذا استثناء هذر.

فإذا قدّم العام ثم جاء الخاص فهذا هو التخصيص وهذا لا منازعة فيه، لكن إذا تأخّر العام عن الدليل المخصّص فهل يكون هذا من باب التخصيص أو يكون من باب النسخ؟

(فيكون على رأي هؤلاء حالة العام مع الخاص إحدى حالتين:

- إما أن يرد اللفظ العام وقد تقدمه الخاص، فيكون ذلك قرينة يخصص بها العام لاحتمال اللفظ لذلك.
- وإما أن يرد الخاص بعد العام فيكون محولا عليه.

وبالجملة كما قلنا فينبغي لمن يجوز التخصيص بمثل هذه الأدلة أن يصير إلى أقواها رتبة في غلبة الظن.

وهذا النوع من غلبة الظن قد يقع من جهة الألفاظ، ومن جهة النقل، كمن يجيز تخصيص العام بالنص ويمنعه في القرآن لكون القرآن مما ثبت تواترا، هذا إذا كان الخاص واردا بطرق الآحاد ولأن الاستثناء تخصيص ما للعام إلا أن الفرق بينه وبين التخصيص أنه لا يرد منفردا عن المستثنى.

ولذلك لا معنى لقول من أجاز تأخير الاستثناء).

هذه مسألة على كل حال فيها خلاف فهل يجب للخاص أن يكون على تربة العام حتى يقع التخصيص به أو لا يلزم ذلك.

وأما الذين أجازوه فقد تمســـكوا بوقوع ذلك لغة من ذلك قوله تعالى ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشــعراء: ٧٧] وقوله تعالى ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وفي مثل هذا قول الشاعر:

وأما بالربع من أحد إلا الأواري

والأواري ليس ينطلق عليها اسم أحد وقول الآخر:

وبلدة ليس بها أنيس * * * إلا اليعافير وإلا العيس

ومن عادة العرب أن تقول: ما في الدار رجل إلا امرأة.

وبالجملة فهو في كلامهم مشهور وموجود كثيرا.

والفرقة الأولى دفعوا ذلك من جهة النظر، والثانية تمســـكوا بالوجود ولم يقدروا أن يعطوا الجهة التي بها يصـح ذلك في الكلام بما هو معروف من عادة العرب وينحل بها الشك المتقدم.

ونحن نقول في ذلك: إن من عادة العرب، كما تقدم، إبدال الكلي مكان الجزئي، والجزئي مكان الكلي اتكالا على القرائن وتجوزا.

فالأعرابي مثلا إذا قال: ما في الدار رجل أمكن أن يفهم عنه فما ســـواه، فلذلك استثنى فقال: إلا امرأة، وكذلك قوله: وبلدة ليس بها أنيس.

وعلى هذا الوجه الذي قلناه ليس يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه.

لكن الفرق بينه وبين الأول أن ذلك اســتثناء من عموم ما اقتضــاه اللفظ بصـــيغته، وهذا من عموم ما اقتضاه اللفظ بمفهومه لا بصيغته.

وإذا تصـفحت المواضـع الواقع فيها مثل هذا الاســتثناء وجدتها علي ما قلناه، وإلا كان خلفا في القول وهذرا لا تصح بمثله محاورة.

وأما الاســتثناء الذي يرد بعد جملة أكثر من واحدة منســوقة بالواو، فإن كانت الواو أعطت التشــريك بينهما أو الجمع في معنى في واحد، فالأظهر فيه أن الاســتثناء يعود على جميع المذكورين.

وأما إن – كانت الواو تنســـق من غير أن تعطي التشـــريك في معنى واحد، وكانت المعاني المنســوقة كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَـنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ

شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾ [النور: ٤، ٥] وكقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]. فالأظهر في – مثل هذا أن يتوقف حتى يدل الدليل من قرينة حال أو غير ذلك على الذي إليه يعود الاستثناء.

وأما هل يكون المستثنى منه أقل من المستثنى، فهو شيء لم يقع في كلام العرب بعد، لأن وقوع مثل هذا يكاد أن يكون عيا، فإنه من خلف القول أن يقول الإنسان رأيت مائة إلا تسعة وتسعين.

- مسألة: إذا ورد العام مقيدا بصفة أو مشترطا فيه شرط ما فالمصير إلى العمل به على الجهة التي اشترط فيه مما لا ينبغي أن يقع فيه خلاف.

وأما إذا ورد مطلقا في مكان، ثم ورد مرة أخرى في ذلك المكان مقيدا، وهو الذي يعرفونه بحمل المطلق على المقيد، كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشاهدين» وقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشاهدي عدل». فقد رأى أكثر الناس في ذلك حمل المطلق على المقيد، ورأى بعضهم أن المطلق باق على إطلاقه، وإن التقييد محمول على التأكيد، وأنه ليس يعارضه إلا من جهة دليل الخطاب.

والعموم أقوى من دليل الخطاب، أعني العموم الذي في المطلق.

وأما إذا ورد العام مقيداً في مكان غير المكان الذي أطلق فيه فلا معنى لحمله على التقييد إلا بدليل أو قرينة حال.

فهذا هو القول في الصيغ العامة، وفي أي الأحوال تحمل كل عمومها، وفي أيها لا[1].

(١) (الاستثناء منه متصل، وهو الذي المستثنى من جنس المستثنى فيه. ومنه مقطوع، وهو الذي المستثنى فيه من غير جنس المستثنى منه. وهذا يسميه أهل اللسان بالاستثناء المتقطع. وأيضا من الاستثناء ما يرد بعد جملة واحدة مفيدة، ومنه ما يرد بعد جمل).

لما تكلم العلّامة أبو الوليد عن مسألة العام والخاص أشار في هذا المقام إلى مسألة الإستثناء وهي مسألة في أصلها من بيان اللغة ومن خطاب اللغة وأشارإلى التقسيم الذي ذكره أهل اللغة للإستثناء وأن منه المتصل ومنه المقطوع على تعبير بعض الأصوليين أو المنقطع على تعبير بعض أهل اللغة فيسمى استثناءً متصلا ويسمى استثناءً منقطعا أو مقطوعا، ومعياره المجمل أو المستثنى ف يهذا المتصل يكون من جنس المستثنى منه وأن المقطوع أو المنقطع هو إذا كان المستثنى ليس منجنس المستثنى منه كقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠، ٣١] فهذا عل بالصحيح من الإستثناء المنقطع وليس من الإستثناء المتصل لأن إبليس لم يكن من الملائكة بل كان من الجن.

(ونحن ننظر في هذين الصنفين جميعا فنقول: إن الاستثناء الذي من جنس المستثنى منه مما لا خلاف فيه وإنما الخلاف في وقوع المستثنى من غير جنس المستثنى منه. وهذا قد منعه قوم وقالوا لا معنى لاستثناء ما لم يتضمنه القول المتقدم، وتسمية مثل هذا استثناء هذر).

والإستنثاء معناه أنه إخراج بعض أفراد الماهية ومن هنا اعترض بعض أهل اللغة أو الأصول على تسمية المنقطع استثناءً لأنه ليس فيه إخراج ببعض أفراد الجنس أو أفراد الماهية وإنما هو شيء آخر وإذا جاء قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠، ٣١] فإن إبليس لم يكن من الملائكة كما هو صريح الملائكة أن إبليس: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠].

(وأما الذين أجازوه فقد تمسكوا بوقوع ذلك لغة من ذلك قوله تعالى ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٧] وقوله تعالى ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وفي مثل هذا قول الشاعر:

* وأما بالربع من أحد إلا الأواري * والأواري ليس ينطلق عليها اسم أحد

وقول الآخر:

* وبلدة ليس بها أنيس *** إلا اليعافير وإلا العيس *

ومن عادة العرب أن تقول: ما في الدار رجل إلا امرأة.

وبالجملة فهو في كلامهم مشهور وموجود كثيرا).

على كل حال فهذا مبحث يسير لأنه من جهة التسمية وإلا فمن جهة المعاني ففرق بين كون المستثنى من جنس المستثنى منه وما ليس كذلك إنما الشأن في تسميته من المباحث اللفظية في الجملة لا يترتب عليه كثير أثر.

(والفرقة الأولى دفعوا ذلك من جهة النظر، والثانية تمسكوا بالوجود ولم يقدروا أن يعطوا الجهة التي بها يصح ذلك في الكلام بما هو معروف من عادة العرب وينحل بها الشك المتقدم.

ونحن نقول في ذلك: إن من عادة العرب، كما تقدم، إبدال الكلي مكان الجزئي، والجزئي مكان الكلي اتكالا على القرائن وتجوزا.

فالأعرابي مثلا إذا قال: ما في الدار رجل أمكن أن يفهم عنه فما سواه، فلذلك استثنى فقال: إلا امرأة، وكذلك قوله: وبلدة ليس بها أنيس.

وعلى هذا الوجه الذي قلناه ليس يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه.

لكن الفرق بينه وبين الأول أن ذلك استثناء من عموم ما اقتضاه اللفظ بصيغته، وهذا من عموم ما اقتضاه اللفظ بمفهومه لا بصيغته وإذا تصفحت المواضع الواقع فيها مثل هذا الاستثناء وجدتها على ما قلناه، وإلا كان خلفا في القول وهذرا لا تصح بمثله محاورة).

هذا أشار به بعضهم إلى تأويل ما جاء في كلام العرب من الإستثناء المنقطع إلى أنه يعود في حقيقته إلى الإستثناء المتصل فإذا قالوا ما في الدار رجل إلا امرأة فلم يريدون بالرجل الذكر وحده وإنما أرادوا إنسانا ومثله في قول الشارع:

وبلدة ليس بها أنيسُ *** إلا اليعافير وإلا العيسُ

قالوا: ما أراد العيس على المعنى المختص.

لكن هذا لا يسلم فإذا سلم في مثا لأو وجه أو نحو ذلك لم يسلم في سائر القران وإلا فقد جاء القران كما سبق مثل قول الله سبحانه: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠، ٣١] فهذا لا يتأتّى به أن ذكر الملائكة يراد به جميع الخلق فهذا لم يكن مقصودا فإن الساجد هنا هو من أمره الله بالسجود وهم المائكة وأمر تعالى كذلك من أمر من خلقه فأمر إبليس كذلك بالسجود.

*ولا يصح – وإن كانت هذه مسألة ليست لها صلة بمسائل أصول الفقه– لكن لا يصح أن يقال إن إبليس كان من المائكة فصار منه ما صار فهذا لا يثبت وليس في القران ما يدل

عليه بل القران يدل على خلاف والقران صـــريح أن إبليس ما كان من الملائكة ولا يوجد أن ملك من ملائكة الله عصـــا أمر ربه فإن المائكة لا يعصـــون الله ما أمرهم وهم عباد كما ذكر الله في القران: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦] و﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] وغير ذلك من صفاتهم فهؤلاء من جنس الأنبياء في عصمتهم.

(وأما الاســـتثناء الذي يرد بعد جملة أكثر من واحدة منســـوقة بالواو، فإن كانت الواو أعطت التشـــريك بينهما أو الجمع في معنى في واحد، فالأظهر فيه أن الاســـــتثناء يعود على جميع المذكورين.

وأما إن - كانت الواو تنســـق من غير أن تعطي التشـــريك في معنى واحد، وكانت المعاني المنسوقة كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَــــهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِـــقُونَ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾ [النور: ٤، ٥]).

فهذا الإســـتثناء: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ هل التوبة ترفع الفســـق وحده؟ أو ترفع الفسق وغيره من الصـــفات التي رتّبت على هذا القذف؟ هذا محل نظر وخلاف ويشـــير ابو الوليد إلى أن هذا يعبر باختلاف السياق.

(وكقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِـيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]. فالأظهر في - مثل هذا أن يتوقف حتى يدل الدليل من قرينة حال أو غير ذلك على الذي إليه يعود الاستثناء.

وأما هل يكون المســـتثنى منه أقل من المســـتثنى، فهو شـــيء لم يقع في كلام العرب بعد، لأن وقوع مثل هذا يكاد أن يكون عيا، فإنه من خلف القول أن يقول الإنســــان رأيت مائة إلا تسعة وتسعين).

كما أشار إليه أبو الوليد إلى أن المستنثى لابد أن يكون اقل من المستثنى منه ولا يقع العكس في كلام العرب.

(مسألة: إذا ورد العام مقيدا بصفة أو مشترطا فيه شرط ما فالمصير إلى العمل به على الجهة التي اشترط فيه مما لا ينبغي أن يقع فيه خلاف.

وبقي علينا القول في الصنف الثاني من الظاهر، وهو الألفاظ الخاصة، فلنقل فيها:

***القول في الألفاظ الخاصة: وهذه منها ما هي أسماء أشخاص، ومنها ما هي أسماء أجناس وأنواع.**

وقولنا في مثل هذه الألفاظ خاصـــة إنما هو بالإضـــافة، فإن الخاص إنما يقال بالإضافة إلى العام الذي فوقه، والعام بالإضافة إلى الخاص الذي تحته.

وأما إذا ورد مطلقا في مكان، ثم ورد مرة أخرى في ذلك المكان مقيدا، وهو الذي يعرفونه بحمل المطلق على المقيد، كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشاهدين» وقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشاهدي عدل». فقد رأى أكثر الناس في ذلك حمل المطلق على المقيد، ورأى بعضهم أن المطلق باق على إطلاقه، وإن التقييد محمول على التأكيد، وأنه ليس يعارضه إلا من جهة دليل الخطاب.

والعموم أقوى من دليل الخطاب، أعني العموم الذي في المطلق.

وأما إذا ورد العام مقيداً في مكان غير المكان الذي أطلق فيه فلا معنى لحمله على التقييد إلا بدليل أو قرينة حال.

فهذا هو القول في الصيغ العامة، وفي أي الأحوال تحمل كل عمومها، وفي أيها لا).

أشار المصنف إلى العلاقة ما بين الإطلاق والتقييد والعموم وهذه مسألة لا توجب أن يكون المطلق مرادف للعام فإن ثمة فرق بين الغطلاق وبين العموم وبغض النظر عما ذكره المصنف من الآثار في هذا من جهة ثبوت حروفها إنما إذا كان المطلق خرج على مقام فإن هذا الغطلاق يفيد معنى العموم وهذا التقييد يقول المصنف أنه لا يدل عليه إلا بمفهوم الخطاب «لا نكاح إلا بشاهدي عدل». فهنا قيّد الشهود بكونهم عدلا فهذا تقييد فدل على أن مطلق الشهود بأي صفة كانوا لا يكون مجزئا.

ويقول المصنف أن هذا لا يكون إلا بدليل الخطاب أي المفهوم وأن الإطلاق فيه معنى العموم فلا يقدّم هذا الذي هو بدليل الخطاب أو مفهوم المخالفة على الظاهر الذي يقع بمقتضى العموم، وهذا لو صح على الترتيب لكان متجها لأن الدلالة الأولى تكون أقوى لكن في هذا الترتيب بعض الإشكال فالصحيح انفكاك الإطلاق والتقيّيد عن صيغ العموم وعدم التداخل بينهما.

وهذه الألفاظ إذا كانت أسـماء أشـخاص فإنها تحمل على ما تقتضيه صيغها من المعنى الخاص دون أن تحمل على ما يعم ذلك المعنى الخاص، وهي في ذلك ظاهرة، كما كانت ألفاظ العموم ظاهرة في عمومها، إلى ان يرد دليل التخصيص.

وكذلك إذا كانت أسـماء أجناس وأنواع فإنها كما كانت ظاهرة في تعميم ما تحتها، كذلك هى ظاهرة في تخصيص معانيها التى دلت عليها أو لا بصيغها عما هو أعم منها إلى أن يدل دليل التعميم، وهنا أيضا مراتب في الظهور.

وكما أن من عادتهم إبدال الكلي العام مكان الجزئي الخاص، كذلك من عادتهم ههنا إبدال الجزئي الخاص مكان العام تعويلا في ذلك على القرائن.

وهذا أيضـا ربما كان بينا بنفسـه وقطعاً، وربما كان ظنيا أكثريا، وربما لم يكن بينا بنفسه وربما كان بينا بنفسه أنه مبدل ولم يكن بينا أي كلى أبدل الجزئى مكانه.

مثال ما كان من ذلك بينا بنفسـه وقطعا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسـراء: ٢٣]. وقوله عليه السـلام: «أدو الخائط والمخيط». ومثل ما كان من ذلك بينا بنفسـه ولم يكن قطعا النهى عن دخول المسجد بريح الثوم أو عن الشرب بآنية الفضة.

ومثال ما لم يكن من ذلك بينا بنفسـه فنهيه عليه السـلام عن بيع البر بالبر الأربعة المذكورة.

فإن قوما حملوه على المقتات وآخرون على المطعوم، وآخرون على المكيل، وقوم قصروا الحكم على النص.

فهذا هو القول في الألفاظ المجملة والنصـوص الظاهرة والمؤولة من جهة صـيغها، وقد بقي القول في ذلك من جهة المفهوم.

* القول في دلالات الألفاظ بمفهومها: واللفظ كا تقدم من قولنا إنما يصـير دالا بمفهومه عندما تحذف بعض أجزائه، أو يزاد فيه أو يسـتعار ويبدل، ولذلك لا تكون دلالته عند ذلك إلا من جهة القرائن، فإن كانت القرينة غير متبدلة وقاطعة على مفهومه سـمي أيضـا ههنا نصـا، وإن كانت ظنية أكثرية سـمي أيضـا ظاهرا، وإن كانت ظنية غيرمترجحة سمي مجملا، وطلب دليله من موضع آخر.

وقد تقدمت أمثلة ذلك في المســـتعار والمبدل، والذي بقي علينا القول فيه ها هنا هو ما كان كذلك من أجل الحذف فنقول: أما مثال ما كان من ذلك بمنزلة النص فقوله تعالى: ﴿وَاسْــأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]. فإنه يعلم قطعا أنه أراد أهل القرية، وكذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]. فإن المفهوم ههنا قطعا إنما هو النكاح.

ومثال ما هو من هذا الجنس كالظاهر قوله عليه الســـلام: «لا صــيام لمن لم يبيت الصيام». فإنه محتمل أن يريد لا صيام كامل ويحتمل أن يريد انتفاء قبول الصيام أصلا وهو الأظهر.

ومثال ما يظن به مجملا قوله عليه الســلام: «من أدرك ركعة من الصــلاة فقد أدرك الصلاة» فإنه متردد بين إدراك فضيلة الصلاة أو حكمها أو وقتها.

ومن أشـهر ما يدخل في هذا الجنس النوع الذي يعرفونه بدليل الخطاب وهو أن يرد الشــيء مقيدا بأمر ما، أو مشــترطا فيه شــرط ما، وقد علق به حكم، فيظن أن ذلك الحكم لازم لذلك الشــيء من جهة ما هو مقيد وموصــوف، وأن الحكم مرتفع عنه بارتفاع تلك الصفة ولازم نقيضه.

وهذا الجنس تحته أصناف.

وقد اختلفوا في كونها أدلة شرعية، فبعضهم لم يجز ذلك في جميعها أصلا، وبعض أجاز ذلك في كلها، وبعض أجازه في البعض ونفاه عن البعض، ونحن نقول في ذلك: أما أصــنافه فمنها أن يرد الشــيء مقيدا بصــفة كقوله عليه السـلام: «في سـائمة الغنم الزكاة».

- ومنها أن يرد مشترطا فيه شرط ما بأحد حروف الشرط، كقوله: من دخل الدار فاعطه درهما، وهذا عندهم أقوى في المرتبة.
- ومنها أن يرد الحكم محصورا بأحد؟ حروف الحصر، وهي إنما والألف واللام، في مثل قوله عليه الســـلام: «إنما الولاء لمن أعتق». وفي مثل قوله: المال لزيد.

- ومنها في أن يقيد الشيء بصفة غائية، وتلك هي التي يدل عليها بحتى وإلى، وهذا الصنف كأن جميعهم قد أقر بالقول به مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] و﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]. فإنه يكاد أن – يعلم أن الليل بخلاف النهار في انتفاء الصوم عنه، وكذلك حال الحائض إذا طهرت بخلافها قبل أن تطهر، وكذلك المطلقة إذا نكحت زوجا.

وهذا النوع من الكلام وجميع أصنافه ينبغي أن يعتقد أن فيه ما يشبه النص ويقوى قوته، وذلك حيث يعلم أن ذلك الحكم إنما تعلق بالشيء من جهة ما قيد أو اشترط فيه ذلك الشرط.

وفيه ما يشبه الظاهر، وفيه ما يشبه المجمل، وسنشير إلى مراتب القرائن التي يترتب بها هذا الترتيب في الدلالة في كتاب القياس.

وهنا انتهى الكلام في الأخبار وأجزائها، وبعد ذلك فلننظر في الأوامر والنواهي(١).

- القول في الأوامر والنواهي: وينبغي أن ننظر أيضا في هذه هل تنقسم القسمة المتقدمة، أعنى هل يوجد فيها النص والظاهر والمجمل، وإن كان ذلك موجودا فيها فهل ذلك من جهة صيغها أو من جهة مفهومها.

والكلام المفيد كما قيل ينقسم إلى خبر وأمر وطلبة ونداء وتضرع.

وظاهر أن الأمر والطلبة والتضرع ليس لواحد واحد منها في اللسان العربي صيغ خاصة، وإنما تتميز بقرائن الأحوال.

فإذا كان من رئيس إلى مرؤوس كان أمرا، وإن – كان من مرؤوس إلى رئيس كان تضرعا، وإن كان من مساو إلى مساو كان طلبة.

ولكل واحد من هذه الثلاثة مقابل.

فمقابل الأمر النهي وليس لمقابل الطلب والتضرع اسم.

---

(١) #مفقود#

وقصدنا نحن ههنا من هذه الأقسام أن نتكلم في الأمر والنهي، إذ الاقتضاء الشرعي ليس يتصور وقوعه على جهة الطلب اللهم إلا أن نجعل الطلب ههنا كأنه اسم جنس ينقسم إلى الواجب والندب، لكن الأولى أن يكون الأمر ينقسم هذه القسمة.

وقد اختلفوا في معاني الأوامر العامة بالنفس هل لها صيغ خاصة تدل عليها بالذات وأولا، وإن كان لها صيغ فهل تقتضي الإيجاب أو الندب على جهة النص، أم هي أظهر في أحدهما ومصروفة إلى الثاني بالتأويل، على جهة ما يؤول الظاهر، أو هي مجملة بين الإيجاب والندب.

وكذلك اختلف الذين رأوا أن لها صيغا دالة في هل تقتضى أيضا بصيغها الفور، أم التراخي، أم هي مترددة بين ذلك.

وكذلك أيضا هل تقتضى التكرار أم الفعل مرة واحدة ونحن نبتدىء بالنظر في ذلك بأن نتأمل كيف حالها في الوضع اللغوي والعرف الشرعى فنقول: أما أن للاقتضاء صيغا في كلام العرب فذلك ما لا يدفعه أحد، كقولهم "اخرج انطلق "، وإن كان قد تأتى هذه الصيغ في كلامهم والمقصود بها التهديد والكف عن الفعل، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا﴾ [المرسلات: ٤٦]. ولكن بالجملة هى أظهر في الإذن، وإنما تدل على التهديد باستعارة.

وكذلك أيضا إذا أرادوا النهى قرنوا بهده الصيغ حرف لا، فصار مجموعها يدل بشكله وصيغته على النهي.

فأما هل في تدل هذه الصيغ بذاتها وضعا لغويا على الأمر فذلك مما لا يتبين فيها، وأحرى من ذلك أن تكون لها صيغ تدل بها على الوجوب أر الندب، لأن هذه المعاني هى معان شرعية وليست بمعان جمهورية.

فأما بالعرف الشرعى فهى لا شك متضمنة معنى الأمر، وأما هل تتضمن الوجوب أو الندب فقد اختلفوا في ذلك، فذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأوامر ظاهرة في معنى الإيجاب في الشرع ومصروفة إلى الندب بدليل.

وذهب.

بعضهم إلى التوقف في ذلك وأنها مجملة.

وينبغي أن يستقرأ ذلك في الشرع، وينظر كيف كان قبول الصحابة رضي الله عنهم للأوامر إذا وردت مجردة عن القرائن.

ويشبه أن يكون حملها على الإيجاب أحوط، إذ قد عرف من قرائن أحوال الشرع أن الأوامر فيه على جهة الجزم والقطع.

وأما من جعل ذلك على أقل ما يدل عليه الأمر وهو الندب، لأنه زعم أن ذلك هو الذي يلزم الأمر دائما، فلا معنى له.

والواجب والندب معنيان اثنان، فإما أن يكون اللفظ مشتركا بينهما، أو أظهر في أحدهما.

وإما إن لم يصح فيها وضع شرعي فصيغ الأوامر مجملة بين الندب والإيجاب حتى يدل الدليل على أحدهما.

وأما هل تدل صيغها على الفور أو التراخي فليس ذلك موجودا فيها، وإنما يتكل الأمر في ذلك على قرائن الأحوال.

ولذلك إذا أشكل على المأمور حسن أن يستفهم بمتى، وكذلك لا يقتضي تكرار الفعل، وإنما تقتضي أقل ذلك مرة واحدة وهي كالظاهرة فيها، ويحتمل بعد أن ترد الزيادة.

وقد يتعلق بالكلام في هذا مسائل نحن نرسمها على عادتهم.

- مسألة: إذا ورد الأمر بالشيء بعد الحظر، ذهب قوم أن ذلك قرينة تصرف الاقتصار الذي شأنه أن يقع لو ورد مجردا، إما على جهة الندب وإما على جهة الندب إلى الإباحة.

وذهب قوم إلى أن، ذلك ليس بقرينة بل تبقى صيغة الاقتضاء على مفهومها الأول.

قال أبو حامد والمختار أنه إذا كان النهي عارضا لعلة وعلقت صيغة أفعل بزواله، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الحرج، وإن احتمل أن يكون ندبا أو إباحة، لكنه أظهر فيما ذكرنا.

- مسألة: مذهب الفقهاء أن وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر محدد.

ومذهب المحصلين أن الأمر بعبادة في وقت معين لا يقتضى القضاء، لأن تخصيص العبادة بالزمان كالصلاة في وقت الزوال والصيام في رمضان كتخصيص الحج بالمكان والصلاة بالجهة.

وإذا فقد الشرط المأمور به ارتفع الأمر إذا كان ورود الأمر بالشيء من جهته.

- مسألة: ذهب الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي وقوع الجزاء بالمأمور به إذا امتثل من غير أن يلزم قضاء.

وقال آخرون لا يقتضي إلا جزاء بدليل أن من أفسد حجه مأمور بالإتمام ولا يجزئه بل يلزمه القضاء.

والصواب أن يقال إن الأمر يقتضي إجزاء المأمور به إذا أدي بكماله ووصفه وجميع شروطه، وأما إن تطرق إليه خلل كالحج الفاسد فلا يدل الأمر على الإجزاء.

فهذا هو القول في صيغ الأمر.

وينبغي أن تعلم أن القول في صيغ النهي كالقول في الأمر،، وأن مسائله معادلة لتلك.

فمن يحمل صيغة الأمر على الإيجاب يحمل صيغة النهي على الحظر والتحريم على فساد المنهي.

وسواء كان النهي في الشيء مطلقا أو مقيدا بصفة أو شرط، فإنه يعود النهي بفساد الأصل من جهة ما قيد به واشترط.

وهذه هي المسألة التي تقدم ذكرها في الجزء الأول، وقلنا ن الأليق بالتكلم فيها هو هذا الموضع.

وأما من كان عنده صيغة الأمر مترددة لين الإيجاب والندب، فإنه يلزمه أن يكون لفظ النهي أيضا مترددا بين الحظر والكراهة، وسواء ورد في أصل الشيء مطلقا أو مقيدا بصفة أو سبب خارج عنه.

اللهم إلا أن بعض الناس ممن يرى أن للأمر والنهي صيغة تقتضى الإيجاب، والحظر يجعل كونها، إذا وردت في شيء مقيد بسبب ما خارج عن الشيء، قرينة تخرج بها الصيغ عن كونها مفيدة للإيجاب والحظر إلى الندب والكراهية.

فهذا هو القول في الأدلة المتلقاة من جهة الألفاظ.

وقد بقي علينا القول في القرائن الدالة كسكوته وإقراره ﷺ، لكن قبل ذلك يجب أن ننظر في الدليل الذي يعرفونه بالقياس[1].

---

(١) (القول في الأوامر والنواهي: وينبغي أن ننظر أيضا في هذه هل تنقسم القسمة المتقدمة، أعني هل يوجد فيها النص والظاهر والمجمل، وإن كان ذلك موجودا فيها فهل ذلك من جهة صيغها أو من جهة مفهومها. والكلام المفيد كما قيل ينقسم إلى خبر وأمر وطلبة ونداء وتضرع. وظاهر أن الأمر والطلبة والتضرع ليس لواحد واحد منها في اللسان العربى صيغ خاصة، وإنما تتميز بقرائن الأحوال. فإذا كان من رئيس إلى مرؤوس كان أمرا، وإن – كان من مرؤوس إلى رئيس كان تضرعا، وإن كان من مساو إلى مساو كان طلبة. ولكل واحد من هذه الثلاثة مقابل. فمقابل الأمر النهي وليس لمقابل الطلب والتضرع اسم. وقصدنا نحن ههنا من هذه الأقسام أن نتكلم في الأمر والنهي، إذ الاقتضاء الشرعى ليس يتصور وقوعه على جهة الطلب اللهم إلا أن نجعل الطلب ههنا كأنه اسم جنس ينقسم إلى الواجب والندب، لكن الأولى أن يكون الأمر ينقسم هذه القسمة. وقد اختلفوا في معاني الأوامر العامة بالنفس هل لها صيغ خاصة تدل عليها بالذات وأولا، وإن كان لها صيغ فهل تقتضي الإيجاب أو الندب على جهة النص، أم هي أظهر في أحدهما ومصروفة إلى الثاني بالتأويل، على جهة ما يؤول الظاهر، أو هى مجملة بين الإيجاب والندب. وكذلك اختلف الذين رأوا أن لها صيغا دالة في هل تقتضى أيضا بصيغها الفور، أم التراخي، أم هي مترددة بين ذلك. وكذلك أيضا هل تقتضى التكرار أم الفعل مرة واحدة).

يشير المصنّف إلى أحكام الأمر والنهي مبيّنا أن هذه تستعمل في لسان العرب على غير مدلول ويذكر مثال في السيد وعبده.. وهذه طرقة استعملها كثير من أهل الأصول من أن الأمر من السيد إلى عبده كون على جهة الوجوب، لكن احتمال اللغة واتصال اللغة لأن الأمر يقع على هذه الوجوه الثلاثة: ما كان وجوبا وما كان ندبا وما كان إباحة.

فهذا امر مستفيض من حيث دلالة اللغة عليه أبين من هذا المثال.

وإن كان يلاحظ في كلامه لما جاء إلى المعنى في النفس وما جاء به الخطاب فهذا لأنه لخّص على كلام صاحب المستصفى أعني أبا حامد رحمه الله وأبو حامد لما ذكر مسألة الكلام

ذكرها على طريقة أبي الحسن الأشعري في أصوله فهذا مما ينبّه إليه من جهة القائد كما هو معروف في كلام الله عند السلف.

أما ما يتعلق بالأحكام الأصولية هنا فأشار الصمنف إلى خلاف الأصوليين فيما يقتضيه الأمر وهل اقتضائه للوجوب إذا اقتضى الوجوب فهل عدوله عن الوجوب إلى الندب يكون بذاته أم بقرينة؟ هذه مسائل خلاف وأشار إلى أحكام أخرى تتعلق بالأمر والنهي كمسألة التكرار والفور والتراخي هل يلزم من الأمر الفور أم يدل على التراخي أم أنه مجمل بينهما؟ وهل الأمر يدل على التكرار أو لا يدل على التكرار؟ فهذه أحكام العمل المشهورة وأقواها في الأثر ما يقتضيه الأمر.

وأشار المصنف إلى بعض المذاهب فيه والمذاهب فيه كثيرة أشار المصنف إلى بعض منها وقد ذكر بعض علماء الأصول في هذه المسألة خمسة عشر مذهبا لأهل الأصول والنظر فيما يقتضيه الأمر المجرد فمنهم: وهو المذهب المنسوب للجمهور.

من قال إن الأمر للوجوب ويجعلون خلاف الوجوب عدولا عن الأصل وهذا المذهب الذي ينسب للجمهور على كل حال هو فرع عن وجود الأمر المجرّد في الشريعة وهذه مقدّمة مشكوك في صحتها وتحتاج إلى إثبات بالغ حتى تتفرّع المسألة هذا التفرّع وإلا عاد الأمر إلى أن خطاب الشارع ليس كخطاب صاحب اللغة وليس كالأمر الذي يقدّر بمثال حتى تفرض الأحكام عليه بل باب الشريعة في الأمر باب مفسّر وإن كان بعضه يكون محتملا ومترددا في نظر المجتهد هل يراد به الوجوب أو لا يراد به الوجوب فهذا لا يقضي على أن الأمر مميز في الشريعة، وأن المجرّد من كل تقدير يميزه كأنه ليس له درجة التحقّق.

فهذا أمر محتمل على كل حال من حيث النظر والمقدمة كما قلت محل سؤال وبحث ولكن إذا عمل بما أطلق في كلام أهل الأصول من أن الأمر يقتضي الوجوب إلا لقرينة فيعدل عن الأصل فهل هذا هو الأصل بمعنى الكثرة أو الأصل بمعنى ما تقتضيه الحقيقة.

فإن كان الأصل بمعنى الكثرة فهذا خطأ لأن الكثرة هنا لا تكون أصلا فلا يكون بعد ذلك عدول عنه.

وأما إذا قيل إنه الأصل بمعنى أنه على حقيقة الامر أنه على الوجوب فنحتاج إلى قرينة للعدول عن الوجوب فهذا معنىً بهذا الترتيب متجه وإن كان كونه صحيحا أو ليس صحيحا مسألة

أخرى، فإذا صحّح أو رجّح قول الجمهور كما هو الغالب السائر والبسيط في الإدراك فالمهم للناظر وطالب العلم في التطبيق أن لا يبالغ في فرض الوجوب على كثير من موارد الأمر بحجة أنه لم يجد قرينة لأن القرينة هنا في مراد الأصوليين ومراد أئمة الإجتهاد في التطبيق أوسع من الصارف الصريح الذي يكون صارفا صريحا كقوله: «صلوا قبل المغرب» قال في الثالث «لمن شاء» فهذا صارف صريح وقوله: «ادخروا ما بدى لكم» فهذا صريح لكن ترى أن ثمة جملة من الأوام في أبواب من الشـريعة حملها عامة العلماء وجماهير العلماء على الإسـتحباب والندب ولم يحملوها عل الوجوب، وحملوا كثير من النهي على الكراهة ولم يحملوها على التحريم فإذ قيل: فما الصـارف؟ قيل السـياق وفقه السـياق يدل على ما يقتضـيه الحكم الشرعي.

وإلا فمن أخذ هذه القاعدة المنسوبة للجمهور وطبقها تطبيقا ضيقا في فهمها: وقع في كثير من الشذوذ في الآراء الفقهية، لما يبين له أمر أو نهي في سياق حديث فيقول: هذا أمر والأمر يدل على الوجوب.

ولهذا تجد بعض من يستعمل هذه القاعدة على هذا الترتيب البسيط والنظر البسيط يوجّهون كثير من الآراء الشـاذّة أو الآراء التي تقدّلها قليل من الفقهاء كبعض آراء الظاهرية، وابن حزم رحمه الله على فضله وجلالة علمه تأثّر بشيء من هذا في تطبيق الأمر والنهي وصار يحرّم كثير من المسـائل لوجود النهي، ويوجب لوجود الأمر ولم يتفطّن لفقه هذه القاعدة على ما كان عليه أئمة الإجتهاد من قبله.

والمقصـود أن يعرف طالب العلم أن العلم في أدلته وفي أحكامه وفي أسـانيد هذه الأدلة ليس فقط نظرا رياضيا سواء إذا نظرت الإسناد أو نظرت الدليل أو رتّبت الحكم بعد ذلك حتى في الأسانيد فليس الصحيح من الحديث أنك تصحح بطريقة شبه رياضيّة فتعرف هؤلاء الرجال بأسمائهم ولم يظهر لك انقطاع أو شـيء من هذا في السـند.. بل لابد من التحقّق من البرائة من العلة القادحة في هذه الرواية وكذلكم في فقه دلالات كلام الأصوليين رحمهم الله إذا قرّروا هذه القواعد التي على كل حا لفيها نظر من جهة المقدمات لكن إذا أخذنا بقول الجمهور أو القول المنسـوب للجمهور(بكلام أدق) فيحتاج إلى فقه صـحيح في تطبيقه لأن الذين نسـب لهم القول في هذه المسـألة هم الذين قالوا في هذه الأفراد من الأمر والنهي بأنها على

الإســـتحباب أو على الكراهة فمن نســـبت لهم هذه القاعدة هم الذين كمذاهب فقهية ما جعلوها على الوجوب ولا جعلوها عل بالتحريم بل جعلوها على الندب أو على الكراهة.

وهم مطردون في تطبيقه مما يدل على أن فقههم لهذا المدلول الذي هو الصــارف أو الناقل أو القرينة أو المقتضي: أوسع من الفقه الذي يتبادر بقدر في اختصار واقتصاد.

(ونحن نبتدىء بالنظر في ذلك بأن نتأمل كيف حالها في الوضـــع اللغوي والعرف الشـــرعى فنقول: أما أن للاقتضاء صيغا في كلام العرب فذلك ما لا يدفعه أحد، كقولهم "اخرج انطلق"، وإن كان قد تأتى هذه الصيغ في كلامهم والمقصـود بها التهديد والكف عن الفعل، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا﴾ [المرسلات: ٤٦]. ولكن بالجملة هى أظهر في الإذن، وإنما تدل على التهديد باستعارة.

وكذلك أيضا إذا أرادوا النهى قرنوا بهده الصيغ حرف لا، فصار مجموعها يدل بشكله وصيغته على النهي.

فأما هل في تدل هذه الصــيغ بذاتها وضــعا لغويا على الأمر فذلك مما لا يتبين فيها، وأحرى من ذلك أن تكون لها صـــيغ تدل بها على الوجوب أو الندب، لأن هذه المعاني هى معان شرعية وليست بمعان جمهورية.

فأما بالعرف الشرعى فهى لا شك متضمنة معنى الأمر، وأما هل تتضمن الوجوب أو الندب فقد اختلفوا في ذلك، فذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأوامر ظاهرة في معنى الإيجاب في الشــرع ومصروفة إلى الندب بدليل.

وذهب بعضهم إلى التوقف في ذلك وأنها مجملة.

وينبغي أن يسـتقرأ ذلك في الشـرع، وينظر كيف كان قبول الصـحابة رضـي الله عنهم للأوامر إذا وردت مجردة عن القرائن.

ويشـبه أن يكون حملها على الإيجاب أحوط، إذ قد عرف من قرائن أحوال الشـرع أن الأوامر فيه على جهة الجزم والقطع.

وأما من جعل ذلك على أقل ما يدل عليه الأمر وهو الندب، لأنه زعم أن ذلك هو الذي يلزم الأمر دائما، فلا معنى له.

والواجب والندب معنيان اثنان، فإما أن يكون اللفظ مشتركا بينهما، أو أظهر في أحدهما).

وقول المصنف بأنه يشبه أن يكون على الإيجاب باعتبار كثرة وروده في الشرع.

فكثرة الورود ليست توجب وصف الماهية بذلك فهذا معنى يفرّق به من أن الغالب على الأمر الوجوب فهذا إذا قيل أنه الكثرة في الشريعة لم يدل ذلك على مسألة الأصل إلا من حيث العدد، فإذا سميّت هذا أصلا باعتبار كثرة العدد فهذا يتجه لكن إذا كانت كثيرة العدد توجب تفسير الماهية من أنها ابتداءً تقع مجردة ويراد بها الوجوب فهذا فيه نظر لأنه إذا قيل إنه دل على الوجوب كأمر الله بالإيمان لعباده فالذي اقتضى الوجوب هو وجود اسم الإيمان لما أمر الله إيمان أمرهم بالتصديق فالتصديق والإيمان هو الذي اقتضى كون الأمر واجبا فلو كان المأمور به السواك بدل اسم الإيمان ما اقتضى وجوبا فالصيغة هنا إذن لم تنفك ولم تتجرّد فاسم الإيمان قضى على التجرد الذي فيها كما أن اسم السواك قضى على التجرد الذي فيها وصار لا يسع فقيه أن يحمل السواك على الوجوب، ولا يسع فقيه وناظر أن يحمل الإيمان على الإستحباب.

(وأما إن لم يصح فيها وضع شرعي فصيغ الأوامر مجملة بين الندب والإيجاب حتى يدل الدليل على أحدهما).

هذه ليست من الأوصاف المناسبة على الشريعة من أن نقول إنها مجملة حتى يدل الدليل لأن هذا معناه أن الخطاب ليس مبيّنا في نفسها حتى يدل دليل آخر لقرينة أو لصارف أو لمميز والصواب أن هذه الأوامر في الشريعة ليست من باب المجمل من جهة أحكامها وما يعرض فيها من الخلاف لا يوجب هذا الإجمال عليها كابتداء.

(وأما هل تدل صيغها على الفور أو التراخي فليس ذلك موجودا فيها، وإنما يتكل الأمر في ذلك على قرائن الأحوال).

وهذا مناسب ففي مسألة الفور والتراخي لا شك أنه يقتضي ذلك بقرائن فمسأةل الفور والتراخي واتلكرار هذه يناسب أن ترد إلى مسألة الدليل والقرائن لأنها زيادة على أصل السياق أو على اقتضاء أصل السياق.

(ولذلك إذا أشكل على المأمور حسن أن يستفهم بمتى، وكذلك لا يقتضي تكرار الفعل، وإنما تقتضى أقل ذلك مرة واحدة وهي كالظاهرة فيها، ويحتمل بعد أن ترد الزيادة).

والدليل عل بأن الإجمال يقع (في مسـألة التكرار) أن الندب يلما خاطبهم بالحج قال: «أيها الناس إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا» لما قال: «فرض عليكم الحج فحجوا» دل هذ على الوجوب لكنها لم تقتضـي مسـألة التكرار حتى قام رجل فقال: أكل عام يا رسـول الله؟ فسكت النب يفلم يجب حتى كرر عليه ثلاثا فقال: «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» مما يدل على أن الأمر والفرض في الإبتداء لم يرفع هذا ولم يقتضي هذا باقتضاء.

وبعض أهل الأصـول اسـتدل بالحديث على أنه لا يدل على التكرار قالوا: لأنه لو كان يدل على التكرار للزم من ذلك تعدّد فريضة الحج وهو ليس كذلك.

(مسـألة: إذا ورد الأمر بالشـيء بعد الحظر، ذهب قوم أن ذلك قرينة تصرف الاقتصـار الذي شأنه أن يقع لو ورد مجردا، إما على جهة الندب، وإما على جهة الندب إلى الإباحة.

وذهب قوم إلى أن ذلك ليس بقرينة بل تبقى صيغة الاقتضاء على مفهومها الأول.

قال أبو حامد: والمختار أنه إذا كان النهي عارضــا لعلة وعلقت صــيغة أفعل بزواله، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْـطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] فعرف الاسـتعمال يدل على أنه لرفع الحرج، وإن احتمل أن يكون ندبا أو إباحة، لكنه أظهر فيما ذكرنا).

بعضــهم أطلق أن الأمر بعد الحظر يكون على الإباحة وبعضــهم وهو المختار عند أبي حامد كما أشـار إليه المصـنف: أن هذا مقيّد بما إذا كان ورود الأمر بعد الحظر وقد سـبق التعدليل فيكون باعتبار هذا الوجه مفيدا للإباحة.

(مســألة: مذهب الفقهاء أن وجوب القضــاء لا يفتقر إلى أمر محدد. ومذهب المحصــلين أن الأمر بعبادة في وقت معين لا يقتضــي القضــاء، لأن تخصــيص العبادة بالزمان كالصــلاة في وقت الزوال والصيام في رمضـان كتخصيص الحج بالمكان والصـلاة بالجهة. وإذا فقد الشـرط المأمور به ارتفع الأمر إذا كان ورود الأمر بالشيء من جهته).

هذه على كل حال مسألة نظرية.

(مسألة: ذهب الفقهاء إلى أن الأمر يقتضى وقوع الجزاء بالمأمور به إذا امتثل من غير أن يلزم قضاء. وقال آخرون لا يقتضى إلا جزاء بدليل أن من أفسد حجه مأمور بالإتمام ولا يجزئه بل يلزمه القضـاء. والصـواب أن يقال إن الأمر يقتضـى إجزاء المأمور به إذا أدي بكماله ووصـفه وجميع شروطه).

*** القول في القياس: وينبغي أن ننظر فيه هل هو دليل شـــرعي أم لا، وإن كان دليلا شـرعيا فهل هو من جنس ما تقدم أم لا، ونجعل سـبيلنا قي الفحص عن ذلك مما يدل**

فهل وصـف الإجزاء مرتبط بعد القضـاء أو أن وصـف الإجزاء مترِبط بما إذا لم يلزمه قضـاء؟ هذا أيضا من البوث التي فرضت بين المتكلمن وبين الفقهاء.

والفقهاء يسمون المجزئ الذي لا يكون فيه قضاء فإذا كان يشترط في القضاء لم يسموه مجزئا والمتلكمون على خلاف ذلك يجعلون الفعل إذا وقع على الصـورة سمي مجزئا وإن لزم قضـاء ذلك الفعل.

(وأما إن تطرق إليه خلل كالحج الفاسد فلا يدل الأمر على الإجزاء. فهذا هو القول في صيغ الأمر. وينبغى أن تعلم أن القول في صـيغ النهى كالقول في الأمر وأن مسـائله معادلة لتلك. فمن يحمل صيغة الأمر على الإيجاب يحمل صيغة النهى على الحظر).

أي فالأحكام التي قيلت عند المصـنف في الأمر يقابلها الأحكام في النهي فإذا حمل الأمر على وجوب فيكون النهي محمولا على التحريم.

(والتحريم على فساد المنهى)، وهذا فيه تفصيل وهو التلازم بين الحكمين التكليفي والوضعي لأن التحريم كما تعرف من الأحكام التكليفية وأما الفسـاد فهو من الأحكام الوضـعية والصحيح عدم الإطلا في المسألة وأنه لا تلازم بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

(وأما من كان عنده صيغة الأمر مترددة بين الإيجاب والندب، فإنه يلزمه أن يكون لفظ النهي أيضـأ مترددا بين الحظر والكراهة)؛ لأن المذاهب في الأمر متعددة وهي بضـعة عشـر مذهبا منهم من يقول إنه للوجوب ومنهم من يقول إنه متردد بين الوجوب والندب فيقول: كذلك من قال إنه متردد بين الوجوب والندب لزمه في النهي أن يكون مترددا بين التحريم والكراهية.

(وسـواء ورد في أصـل الشـيء مطلقا أو مقيدا بصـفة أو سـبب خارج عنه اللهم إلا أن بعض الناس ممن يرى أن للأمر والنهي صيغة تقتضى الإيجاب).

فهل الأصل الصيغة أو الصفة؟ هذا يقطع به التفريق عند علماء الحنفية الذين يقولون بالتفريق بين الباطل والفاسد في الاحكام الوضعية فيجعلون البطلان إذا عاد النهي إلى أصله ويجعلون الفاسد إذا عاد النهي إلى وصفه.

والجمهور يرون أن البطلان والفساد واحد

عليه اسم القياس عندهم في هذه الصناعة فنقول: إنهم يرسمون هذا المعنى بأنه حمل شـيئين أحدهما على الاخر في إثبات حكم أو نفيه، إذا كان الإثبات أو النفى في أحدهما أظهر منه في الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة.

والشـيء الذي وجود الحكم فيه أظهر يسـمونه الأصـل، والشـيء الذي يوجب له الحكم من أجل وجوده في الأصل يسمونه الفرع.

والصفة الجامعة بينهما أو السبب يسمونه العلة.

وينبغي أن لا تأخذ علينا لقولنا حمل شيئين، ولم نقل معلومين على رسمهم، من قبل أن الشيء - زعموا - لا ينطلق على المعدوم، فإن المعدوم يكاد لا يقاس عليه.

وأيضـا فلو سـلمنا لهم هذا لم يكن ممتنعا أن يسـمى المعدوم شـيئاً إذ كان له وجود قي النفس، لأنا نقول من الأشـياء ما هو في النفس كحاله خارج النفس، ومنها ما هو في النفس من غيرأن يكون خارج النفس.

وبالجملة فقد كان ينبغي للمتكلمين ألا يشاحوا المعتزلة في مثل هذا.

وكذلك أيضـا لا يلتفت إلى قولهم: لأمر جامع بينهما من صـفة أو سـبب أو نفيهما عنهما.

فإن النفي من جهة ما هو نفى لا يوجب حكما واحدا لشيئين، اللهم إلا من جهة أن النفي في مواضع قوته قوة العدم، والعدم تابع لصفة ما تقتضي حكما لشيئين.

وقد جمح بنا القول عما كنا قصـدنا إليه من أول الأمر فلنرجع إلى حيث كنا فنقول: إنه إذا تؤمل هذا المعنى الذي يعنونه بالقياس في هذا الموضـع ظهر أن ذلك ليس بقياس، وأنه من جنس إبدال الجزئى مكان الكلي والدليل على ذلك أن الأصـل إنما تعلق به الحكم بالنص أو بالإجماع، فإن صـرح بالعلة الموجبة للحكم، وكانت أعم من الأصـل، فهذا يلتحق بالعام، - مثل قوله صـلى الله عليه وسـلم في سـؤر الهرة: «إنها ليسـت بنجس لأنها من الطوافين عليكم أو الطوافات» ولها أيضـا مراتب، وقد أجاز مثل هذا كثير ممن نفى القياس.

وأما إذا لم يكن صرح بالعلة الموجبة للحكم واقتضاها مفهوم – اللفظ، وكانت أعم من الأصل، كان من باب إبدال الجزئي مكان الكلي وعند ذلك أيما صح بالاجتهاد أو بالحس أنه داخل تحت ذلك الكلي ألحقنا به ذلك الحكم.

ومثاله نهيه صلى الله عليه وسلم عن الشرب في آنية الفضة، فإن المفهوم منه السرف، فلذلك ألحقنا به آنية الذهب.

وإذا كان هذا هكذا، وكان ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة في الأكثر راجعا إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها، وكانت الألفاظ إنما تقتضي ذلك بالقرائن التي تقترن بها، ولكن ليس أي قرينة – اتفقت لكن القرائن التي يشهد الشرع بالالتفات إلى جنسها، فإن الحال في ذلك كالحال في المخاطبة الجمهورية.

فكما أن القرائن التي يعول عليها الأعرابي عند مخاطبة غيره تكون معلومة عند المخاطب، وقد عرف التفات المخاطب في حين مخاطبته إليها، كذلك ينبغي أن يكون في الشرع.

ونحن نشير إلى واحدة واحدة منها، ونرتبها بحسب مراتبها في البيان.

ولأن القرائن كا تقدم من قولنا أحد ما يجعل القول كالنص بمفهومه، وذلك إذا كانت قاطعة في استعارته وإبداله، أو كالظاهر بمفهومه إذا لم تكن قاطعة بل أكثرية، أو كالمجمل إذا كانت مترددة فقد ينبغي ههنا أن نشير إلى مراتبها وإن كانت عسيرا ما تنضبط فنقول(١).

---

(١) (القول في القياس)، وهو الدليل الرابع فإن جمهور أهل الأصول يذكرونه دليلا رابعا وكثير منهم يفتتح الأدلة المختلف فيها ب: دليل القياس.

والمراد هنا: قياس التمثيل الذي حدّوه بأنه إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما وهل هو دليل أو ليس دليلا؟ الجمهور من الأئمة الأربعة وأكثر أهل العلم على أنه دليل وذهبت طائفة إلى أنه ليس بدليل كما هو رأي الظاهرية فلم يجعلوا قياس التمثيل دليلا وإنما جعلوا قياس الشمول دليلا ولكنهم لا يسمونه أي قياس الشمول قياسا.

ويجعلونه من العمل باقتضاء العموم.

ومن جعله دليلا وهم الجمهور كالأئمة الأربعة فإنهم يختلفون في ترتيبه فرتبة القياس عند أبي حنيفة وأصحابه ليست رتبته في مذاهب أهل الحديث وفقهاء المحدثين فأكثر المذاهب الأربعة عنيت بدليل القياس هو مذهب الحنفية، وأدناها هو مذهب الحنابلة.

(وينبغي أن ننظر فيه هل هو دليل شرعى أم لا، وإن كان دليلا شرعيا فهل هو من جنس ما تقدم أم لا، ونجعل سبيلنا في الفحص عن ذلك مما يدل عليه اسم القياس عندهم في هذه الصناعة فنقول: إنهم يرسمون هذا المعنى بأنه حمل شيئين أحدهما على الاخر في إثبات حكم أو نفيه، إذا كان الإثبات أو النفى في أحدهما أظهر منه في الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة).

ليس بالضرورة أنه يكون أظهر إنما باعتبار أن الأول جاء فيه نص والآخر لم يأت فيه نص.

(والشيء الذي وجود الحكم فيه أظهر يسمونه الأصل، والشيء الذي يوجب له الحكم من أجل وجوده في الأصل يسمونه الفرع).

وإنما كان أظهر باعتبار ثبوت الدليل وليس باعتبار صورته.

(والصفة الجامعة بينهما أو السبب يسمونه العلة. وينبغى أن لا تأخذ علينا لقولنا حمل شيئين، ولم نقل معلومين على رسمهم، من قبل أن الشيء - زعموا - لا ينطلق على المعدوم، فإن المعدوم يكاد لا يقاس عليه. وأيضا فلو سلمنا لهم هذا لم يكن ممتنعا أن يسمى المعدوم شيئاً إذ كان له وجود في النفس).

وهذا على كل حال بين المتكلمين في هل المعدود شيء او ليس شيء فهذا من موارد علم الكلام.

ولو أن المصنف انفك عن هذا التعبير ما قال بهذا السؤال بهذا ليس بشرط لفهم حقيقة القياس كدليل أصولي إنما عبّر المصنّف بتعريف ثم ورد على هذه العبارة التي استعملها هذه المآلات من جهة المعدوم هل هو شيء أ وليس بشيء وهذا بحث في علم الكلام معروف ولكنه ليس بلازم لمعرفة دليل القياس فيمكنك ان تعرف القياس بالتعريف السائغ عند اكثر اهل الأصول الذي حدوه بأنه: إلحاق فرع بأصل.

وإنا سمي هذا اصـــلا باعتبار أن حكمه معلوم إما بالنص وإما بالإجماع وسمي الثاني فرعا لا باعتبار موضـــوعه وإنما باعتبار دليله باعتبار أنه لم يدل عليه دليل من نص أو إجماع فســـمي باعتبار رتبته مما فيه نص من دليل أو إجماع: الأول أصلا والملحق فرعا.

(لأنا نقول من الأشـــياء ما هو في النفس كحاله خارج النفس، ومنها ما هو في النفس من غيرأن يكون خارج النفس. وبالجملة فقد كان ينبغي للمتكلمين ألا يشـــاحوا المعتزلة في مثل هذا. وكذلك أيضـــا لا يلتفت إلى قولهم: لأمر جامع بينهما من صـــفة أو ســـبب أو نفيهما عنهما. فإن النفي من جهة ما هو نفي لا يوجب حكما واحدا لشـــيئين، اللهم إلا من جهة أن النفي في مواضع قوته قوة العدم، والعدم تابع لصفة ما تقتضي حكما لشيئين.

وقد جمح بنا القول عما كنا قصدنا إليه من أول الأمر فلنرجع إلى حيث كنا).

إلى البحث الأصـــولي لأن هذا بحث في علم الكلام وليس ذو نتيجة محقّقة في هذه المســـألة ليس ضروريا لفهم المسألة وليس من موضوعها.

(فنقول: إنه إذا تؤمل هذا المعنى الذي يعنونه بالقياس في هذا الموضـــع ظهر أن ذلك ليس بقياس، وأنه من جنس إبدال الجزئى مكان الكلي والدليل على ذلك أن الأصـــل إنما تعلق به الحكم بالنص أو بالإجماع، فإن صـــرح بالعلة الموجبة للحكم، وكانت أعم من الأصـــل، فهذا يلتحق بالعام، - مثل قوله صلى الله عليه وسلم في سؤر الهرة: «إنها ليست بنجس لأنها من الطوافين عليكم أو الطوافات» ولها أيضا مراتب، وقد أجاز مثل هذا كثير ممن نفى القياس.

وأما إذا لم يكن صـــــرح بالعلة الموجبة للحكم واقتضـــــاها مفهوم - اللفظ، وكانت أعم من الأصـــل، كان من باب إبدال الجزئي مكان الكلى وعند ذلك أيما صـــح بالاجتهاد أو بالحس أنه داخل تحت ذلك الكلي ألحقنا به ذلك الحكم.

ومثاله نهيه صلى الله عليه وسلم عن الشرب في آنية الفضة، فإن المفهوم منه السرف، فلذلك ألحقنا به آنية الذهب.

وإذا كان هذا هكذا، وكان ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة في الأكثر راجعا إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها، وكانت الألفاظ إنما تقتضـــي ذلك بالقرائن التي تقترن بها، ولكن ليس أي قرينة - اتفقت لكن القرائن التي يشـــهد الشـــرع بالالتفات إلى جنســـها، فإن الحال في ذلك كالحال في المخاطبة الجمهورية.

فكما أن القرائن التي يعول عليها الأعرابي عند مخاطبة غيره تكون معلومة عند المخاطب، وقد عرف التفات المخاطب في حين مخاطبته إليها، كذلك ينبغي أن يكون في الشرع. ونحن نشير إلى واحدة واحدة منها، ونرتبها بحسب مراتبتها في البيان).

نازع المصنّف هنا منازعة في مسألة القياس من جهة تسميته لا من جهة العمل به فيقول إنه في حقيقته لا يسمى قياسا لأنه إن كانت العلّة منصوصة واقتضت عموما صار هذا مثل العمل بالعموم وإن كانت العلة ليست بمنصوصة وإنما هي مستنبطة بالإقتضاء واقتضت عموما فيقول إن هذا من باب حمل الجزئي على الكلي وفي هذين الوجهين لا يسمى في حقيقته قياس وإنما هو طرد للعموم أو إلحاق للجزئي بالكلي **وهذه المنازعة في الحقيقة فيه نظر من جهتين:**

- **من جهة** أن أوجه القياس لا تنحصر في هذين الوجهين بل ثمة أوجه لا تنفك عن كونها قياسا؛ فهذا من جهة.
- **والوجه الثاني** أن الوجهين اللذين ذكرهما ليس هو مثل العمل بالعام لأن العمل بالعام هو باعتبار اقتضائه لأفراده بحسب دلالة اللغة ولا وجه فيه للإستنباط (للإلحاق) بخلاف القياس ففيه مادة من الإستنباط والإجتهاد ولهذا كان هذا الدليل أضعف من العمل بالعموم فالعمل بالقموم هو عمل بانلص لأن النص إذا كان عاما تضمن أفرادا فليس مطابقا للعمل بالعموم فليس هو برتبة العمل بالعام لأنك تقول: إلحاق فرع بأصل.

فمعرفة التوافق والتماثل بين الحكمين المبنية على معرفة العلة.

ولهذا لما قسموا القياس لم يجعلوه واحدا، وأكثر الأقيسة التي يبحث فيها الفقهاء هي من أقيسة الشبه ليست من الأقيسة الصريحة التي تشبه دليل العموم وهذا الوجه والثاني مما ذكره المؤلف لا يمنع في الإستعمال أو الإصطلاح أن يسمى قياسا كما أنه هو سماه إلحاقا ففيما يظهر أن هذه المنازعة لا تتجه من جهة أنها أتت على معنى قاصر في تفسير أوجه القياس فلا ترد على بقية أجزائه وأوجهه ومن جهة أن ما ذكره عليه غايته أنما ذكره إلحاقا ولم يسميه قياسا، ولقائل أن يقول: حتى الصور التي العلة فيها منصوصة وفيها عموم كحديث الهرة ف

فقد ينبغي ههنا أن نشـــير إلى مراتبها وإن كانت عســـيرا ما تنضـــبط فنقول: * أما المرتبة الأولى وهي في حكم النص فأن يكون المســـكوت، عنه أحرى من المنطوق به في تعلق الحكم به كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النســـاء: ٤٠]، وقوله عز وجل: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإســـراء: ٢٣]. ومثل هذا قوله عليه الســـلام: «أدوا الخائط والمخيط»، وما أشبهها، ولهذا عرض في البيان.

وهذا يسمونه بفحوى الخطاب، وأكثرهم ليس يسميه قياسا.

*المرتبة الثانية: أن يكون المســـكوت عنه في معنى المنطوق به في الحكم، كقوله عليه الســـلام: «من أعتق شـــركا له في عبد قوم عليه الباقي»، فان الأمة تلتحق بالعبد وهي في معناه.

وهذا يسمونه بالقياس في معنى الأصل.

ولهذا ايضا عرض في الظهور وقلة الظهور.

*المرتبة الثالثة: وهذه المرتبة من جنس الثانية، أعني أنها ظاهرة، لكنها في أكثر المواضع تضعف عن مرتبتها في البيان، فلذلك جعلناها ثالثة.

وهي أن يكون المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنه مصلحة.

وهذا يسمونه القياس المخيل والمناسب.

ولهذا الجنس مراتب في القرب والبعد، فمتى كان قريبا جدا ســـموه المناســـب الملائم، وهنا انتهى كثير من القائلين بالقياس.

بحديث أبي قتادة: «إنها ليســـت بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فهذا ليس من باب العموم إذا اتجه أنه قياس.

فإذا اعتبر هذا في العلة المنصوصة صار هذا من صريح القياس وأما حديث الشرب في آنية الفضة فكأن المثال عند من باب الفرض وإلا فمن حيث التحقيق فإن السنة جائت صريحة في النهي عن الشرب في آنية الذهب والفضة وليس المعتبر في تحريم هذا أو هذا دليل القياس بل تحريم الشرب بآنية الذهب والفضة كلاهما محرم بدليل النص وليس القياس.

ومتى كان متوسطا في القرب والبعد لم يطلقوا عليه اسم الملائم، وسموه المناسب والمخيل.

ومتى كان بعيدا جدا وأعم شيء، كقولنا مصلحة، فإن كثيرا من القائلين بالقياس لا يقول به.

ومثل هذا يراه بعض الفقهاء في طلاق المريض أنه لا يقطع الميراث.

وحق لهذا الصنف أن يرفض ولا يجعل دليلا شرعيا لأنه كثيرا ما تتشعب المصالح وتختلف، وذلك بحسب وقت وقت وحالة حالة.

والقائلون بمثل هذا ليس هم في الحقيقة مستنبطين عن الشرع، بل هم شارعون.

ومثل هذا قول بعضهم: يحدث للناس أحكام بقدر ما أحدثوا من الفجور، أو قول شبيه بهذا.

وقد عدل مالك رحمه الله على هذا، لأنه كثيرا ما يلتفت إلى هذا الجنس.

*المرتبة الرابعة: وهي التي يعرفونها بقياس الشبه وهو أن يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به، لا لأنه أولى، ولا لأنه في معناه، ولا لعلة مناسبة، بل يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبه بينهما يظن به أنه يحتوي على علة جامعة بينهما للحكم من غير أن يوقف عليها.

ويشبه أن يكون جل ما يقع في هذا الجنس مجملا، إلا أن يلتحق بالمرتبة الثالثة وهي التي في معنى الأصل ومثل هذا قوله ﷺ: "لا تبيعوا البر بالبر الأربعة المعلومة إلا هاء بهاء، فإن قوما قالوا أراد بذلك المقتات، وقوما قالوا المطعوم، وقوما قالوا المكيل.

وهذا كله ظن منهم، فإن الاقتيات أو الكيل أو الطعم صفة حاصرة للأمر المناسب الموجب للتحريم، وهي بالجملة فيما يظهر لي أبعد قرينة يصار إليها إلى أن يفهم عن اللفظ الجزئي المعنى الكلي، ولهذا كثير من الناس اقتصر بمثل هذا الحديث على مقتضى اللفظ.

وينبغي أن تعلم أن أجناس المفروضات تتفاوت في ظهور هذه القرائن فيها، ولهذا لم يجز أبو حنيفة القياس في الحدود والكفارات وهو في الأمور الضرورية أبين كالبيع والنكاح وما شاكلهما.

وربما كان اللفظ، كما تقدم من قولنا، أول ما يرد لا يعلم هل هو خاص أبدل بدل، العام، وفي بعضها يعلم ذلك، ولكن لا يعلم أي كلي أبدل بدله.

والقائلون بالقياس يستعملون في هذا الموضع من أجناس القياس النوع الذي يعرفونه بالسبر والتقسيم وربما استعمل بعضهم، ؤ لكن هم الأقل، الطرد والعكس وينبغي أن نبين كيف يستعملون ذلك أما السبر والتقسيم فيما لم يعلم هل هو لفظ جزئى أخرج مخرج الكلي أم لا، فهو أن نقول: لا يخلو أن يكون هذا اللفظ الجزئي – أخرج مخرج الكلى أم هو على أصله، ثم نبين أنه ليس على أصله، فينبغي بعد ذلك أن نستنبط أي كلى أريد به، وذلك بأن نقسم جميع المعاني الكلية التي يغلب على الظن أنه أريد بذلك اللفظ الجزئي، ونبطل واحدا واحدا منها، حتى نبقى واحدا، فنحكم أن ذلك هو الكلي المراد بذلك الجزئي.

وإن كان ظاهرا من أول الأمر أنه لفظ جزئى أبدل بدل الكلى، ولم يكن ظاهرا أي كلى هو، استعملنا السبر والتقسيم في استنباطه.

فأما الطرد فهو أن يرد الحكم متعلقا بأمر ما فنحكم بوجوده لأمر آخر للتشابه الذي نجده بينهما.

ونطرده فيه، ونحكم لأجل ذلك بأنه لفظ أخرج مخرج الجزئي والمراد به ذلك الكلي الذى تشابها به.

وقد يشد هذا الموضع بأن يستعمل فيه الوجود والارتفاع، وذلك أن أي كلى وجد الحكم بوجوده وارتفع بارتفاعه فهو مناط الحكم وهذا هو الذي يسمونه العكس، وأكثر القائلين بالقياس مجمعون على إبطال استنباط مناط الحكم بالطرد والعكس.

وبالجملة فإنه مما يظن أن أكثر المواضع التي يستعمل القياس فيها القائلون بالقياس في الشرع ليس يستعملونه في استنباط حكم مجهول عن معلوم، على جهة ما يستنبط عن المقدمات المعقولة مطلب مجهول، لكن في تصحيح إبدال الألفاظ في مكان مكان ونازلة نازلة، فإن الأنواع التى يسمونها بالقياس المخيل والمناسب وقياس الشبه هي قرائن تدل عندهم على إبدال الألفاظ، وليست أقيسة، ولا يوجد لها فعل القياس، وإن كان لم يتميز للناظرين في هذه الصناعة أمر هذا التميز، وذلك ظاهر من أقاويلهم

التي يستعملونها في مناقضة القائلين برد القياس، وهم المسمون عندهم اهل الظاهر، لأن هؤلاء القوم ألزموا القائلين بالقياس أمرا لم يجدوا عنه محيصاً، وهو أن ما سبيل المعرفة به الوحي والأمر من الله فإنه ليس للعقول في إثبات شيء من ذلك وإبطاله مدخل، وأيضا فإن الأحكام ليست صفات ذوات فتدركها العقول.

وبالجملة كل ما طريقه التوقيف لا مدخل للقياس فيه، وإنما طريق المعرفة به السمع كاللغات وغير ذلك.

وهذا إنما هو لازم لمن يقيس على أصل لم يتضمن باللفظ قط التنبيه على الأصل، مثل قياس حد الخمر على القذف.

وأما من يقيس على أصل يتضمن بمفهومه علة الأصل، وإن لم – يتضمن ذلك بصيغة اللفظ، فليس يلزمه هذا الاعتراض.

وأكثر مقاييس الشرع هى من هذا الباب، ولذلك لو فهموا هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم.

وأما أهل الظاهر ومن يجوز الاستدلال بظواهر الألفاظ من جهة صيغها، فقد ينبغي له ألا ينكر القياس الذي في معنى الأصل، لا والمخيل والمناسب الملائم إذا شهد الشرع بالالتفات إلى جنسه القريب.

فإن هذه كلها قرائن نظير الألفاظ ظاهرة بمفهوماتها، وإن لم تكن بصيغها، ولا معنى لقول من لا يرى الظاهر إلا في الصيغة.

وقد رام القائلون بالقياس أن يثبتوه من جهة إجماع الصحابة على ذلك، فنقلوا عن كثير منهم أقاويل تدل فيما زعموا على القول بالقياس، فعاندهم أهل الظاهر في موضعين: أحدهما: في نفس الإجماع، وذلك أنه لم ينقل ذلك عن جميعهم، وليس ينسب إلى ساكت قول قائل كما تقدم.

والثاني: أنه لو وقع منهم في ذلك إجماع لما ورد عن التابعين في ذك خلاف.

وأيضا فقد تمسك أهل الظاهر بأحاديث نقلت عن الصحابة في دفع القياس.

وبالجملة فلم يقدر القائلون بالقياس أن – يصححوا الإجماع الذي ادعوه في ذلك.

وأيضـا فإن الألفاظ الواردة عن الصـحابة قي القياس محتملة، ويشـبه إذا تؤملت أن يظهر من أمرها هذا المعنى الذي قلناه في القياس، وإن ذلك إنما كان منهم اجتهادا في مفهوم الألفاظ.

والذي يشبه أن يكون لأهل الظاهر فيه مدفع استنباط.

الإبدال والاستعارة بطريق السـبر والتقسـيم أو بغيرها من الطرق، إذا لم تكن هنالك بعض القرائن التى عددناها.

وينبغي لمن أجاز ذلك أن يجيزه في جميع الألفاظ المبدلة أو المستعارة والمحذوفة، وبالجملة المغيرة.

وكما أن هذه القرائن قد يعمم بها الخاص كذلك قد يخصص بها العام.

فقد ظهر من هذا القول ما هو المعنى المدلول عليه باسم القياس في هذه الصناعة، وفي أي جنس دخوله من أجناس الأدلة الشرعية، وفي أي المواضع يستعمل، وفي أيها لا.

وقد بقي علينا من طرق الأدلة الشـرعية الدليل الذي هو فعله صـلى الله عليه وسـلم وإقراره.

وهذان الصـنفان ليس هما أدلة من جهة صـيغ الألفاظ أو مفهوماتها، بل من جهة ما هي قرائن.

ونحن نقول في واحد واحد منها، وما قوته(١).

---

(١) (**أما المرتبة الأولى** وهى في حكم النص فأن يكون المسـكوت، عنه أحرى من المنطوق به في تعلق الحكم به كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، وقوله عز وجل: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]. ومثل هذا قوله عليه السـلام: «أدوا الخائط والمخيط»، وما أشـبهها، ولهذا عرض في البيان. وهذا يسـمونه بفحوى الخطاب، وأكثرهم ليس يسميه قياسا.

***المرتبة الثانية**: أن يكون المسكوت عنه في معنى المنطوق به قي الحكم، كقوله عليه السلام: «من أعتق شـــركا له في عبد قوم عليه الباقي»، فان الأمة تلتحق بالعبد وهي في معناه. وهذا يسمونه بالقياس في معنى الأصل. ولهذا ايضا عرض في الظهور وقلة الظهور.

***المرتبة الثالثة**: وهذه المرتبة من جنس الثانية، أعني أنها ظاهرة، لكنها في أكثر المواضـــع تضعف عن مرتبتها في البيان، فلذلك جعلناها ثالثة.

وهي أن يكون المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنه مصلحة. وهذا يسمونه القياس المخيل والمناسب. ولهذا الجنس مراتب في القرب والبعد، فمتى كان قريبا جدا سموه المناسب الملائم، وهنا انتهى كثير من القائلين بالقياس).

ذكر المصـــنف هذه المراتب الثلاث والمرتبة الأولى والثانية منها ليســـت من باب القياس فإن القياس في حقيقته يكون اللفظ فيه ليس متناولا الحكم الثاني الذي يســـمونه فرعا فإذا تاوله اللفظ ابتداءً لم يكن من القياس وذخل في عموم الخطاب وبهذا يعلم أنه لابد لطالب العلم من حسن النظر فيما يكون من مادة القياس وما يكون من العمل بمقتضى العموم وما يكون من العمل بمقتضى الإجمال وما يكون من العمل بمقتضى الإطلاق وهكذا.

فإذا كان مجملا ردّ إلى بيانه وهذا البيان لا يدخله القياس على هذا التقدير، وكذلك إذا كان عاما فصار هذا من أفراده فإنه يكون من العمل بمقتضى النص ولو اختلفت رتبة الدلالة منها ولكنه لا يكون من مادة القياس فمادة القياس لابد فيه أن يكون الحكم المســـكوت عنه لم يدل عليه اللفظ فإذا دل عليه اللفظ سواء دلالة مساوية أو دلالة أدنى في دلالته عن الأول لم يكن هذا من باب القياس فإذا دل على حكم بالمنطوق ودل عل نآخر بالفهوم لم يقل أن هذا من باب القياس إنما القياس هو الرتبة الثالث التي تكون فيها على الواقع ليســـت داخلة في النص وإنما بانت العلة في الأصل ووجد ثبوتها في الفرع المسكوت عنه.

ثم القياس كما أشار إليه المصنف على درجات فمنه الأعلى المناسب ومنه ما هو دون ذلك.

(ومتى كان متوســـطا في القرب والبعد لم يطلقوا عليه اســـم الملائم، وسموه المناســـب والمخيل. ومتى كان بعيدا جدا وأعم شيء، كقولنا مصلحة، فإن كثيرا من القائلين بالقياس لا يقول به. ومثل هذا يراه بعض الفقهاء في طلاق المريض أنه لا يقطع الميراث. وحق لهذا الصـــنف أن يرفض ولا يجعل دليلا شرعيا لأنه كثيرا ما تتشعب المصالح وتختلف، وذلك بحسب وقت وقت

وحالة حالة. والقائلون بمثل هذا ليس هم في الحقيقة مستنبطين عن الشرع، بل هم شارعون. ومثل هذا قول بعضهم: يحدث للناس أحكام بقدر ما أحدثوا من الفجور، أو قول شبيه بهذا. وقد عذل مالك رحمه الله على هذا، لأنه كثيرا ما يلتفت إلى هذا الجنس.

***المرتبة الرابعة**: وهي التي يعرفونها بقياس الشبه وهو أن يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به، لا لأنه أولى، ولا لأنه في معناه، ولا لعلة مناسبة، بل يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبه بينهما يظن به أنه يحتوي على علة جامعة بينهما للحكم من غير أن يوقف عليها).

وقياس العلة نوع من القياس فدلالة الخطاب غير القياس لكن المصنف جعل هذه المراتب فوجد هذا الإشكال وإلا فالقياس مادته مختلفة عن مسألة تبيين الخطاب.

(ويشبه أن يكون جل ما يقع في هذا الجنس مجملا، إلا أن يلتحق بالمرتبة الثالثة وهي التي في معنى الأصل ومثل هذا قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تبيعوا البر بالبر الأربعة المعلومة إلا هاء بهاء»، فإن قوما قالوا أراد بذلك المقتات، وقوما قالوا المطعوم، وقوما قالوا المكيل.

وهذا كله ظن منهم).

ولا يلزم لدى طالب العلم من تأصيل الأصولي للقواعد أن يكون مثاله مناسبا على كل تقدير فضعف المثا لأحيانا لا يدل على ضعف التأصيل فما ذكر من قياس الشبه هو نوع معروف من أنواع القياس وهو نوع متوسط ليس بدرجة القياس املناسب الملائم وليس بدرجة قياس الطرد الضعيف.

وكثير من الفروع التي يقال إنها من باب القياس هي من باب قياس الشبه.

أما لما ذكر علة الربا جعلها من قياس الشبه، وهذا محل نظر لأن هذا يضعفها وتعلم أ، عامة أهل العلم على أن الأصناف المعلومة في الحديث يجري الربا في غيرها ليست مقصورة عليها وهذا مذهب الأئمة الأربعة والجماهير من أئمة الإجتهاد من أئمة الفقه والحديث من أن قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عبادة: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بلابر والتمر بالتمر والشعير بالشعير»، فهذا ليس على سبيل القصر على الأصناف الستة فإن الربا يجري ف يهذه لكن اختلفوا في العلة فلا يكون هذا كله على سبيل قياس الشبه فإنك إذا نظرت الذهب والفضة بعد أن يكون العلة ف جريان الربا في الذه بوالفضة كونها موزونة

لمحض الوزن فإذا قدمت العملات المالية التي أصبحت بدل الذهب والفضة قلت: إنها ليست بموزونة فل ايجري فيه الربا.

فهذا كلام لا يتأتّى، بل حتى من علّل الذهب والفضة بالوزن من الفقهاء وهو مذهب معروف عند طائفة من الفقهاء فما أرادوا بذلك أن هذه الأموال التي صارت محل الذهب والفضة لا يجري فيها الربا لعدم وقوع الوزن عليها كأوراق فإنها لا تؤخذ بالوزن وإنما بالضبط لها بحسب صيغ الصبط المعروفة في هذه المؤسسات المالية التي تصدرها، وعليه فمن رتّب على قول من قال من الفقهاء أن علة الربا هي الوزن في الذهب والفضة فلا يلزم من هذا أن الأوراق المالية أو العملات لا يجري فيها الربا على هذا المذهب.

(فإن الاقتيات أو الكيل أو الطعم صفة حاصرة للأمر المناسب الموجب للتحريم، وهى بالجملة فيما يظهر لي أبعد قرينة يصار إليها إلى أن يفهم عن اللفظ الجزئى المعنى الكلى، ولهذا كثير من الناس اقتصر بمثل هذا الحديث على مقتضى اللفظ.

وينبغي أن تعلم أن أجناس المفروضات تتفاوت في ظهور هذه القرائن فيها، ولهذا لم يجز أبو حنيفة القياس في الحدود والكفارات وهو في الأمور الضرورية أبين كالبيع والنكاح وما شاكلهما.

وربما كان اللفظ، كما تقدم من قولنا، أول ما يرد لا يعلم هل هو خاص أبدل بدل، العام، وفي بعضها يعلم ذلك، ولكن لا يعلم أي كلي أبدل بدله).

أبو حنيفة رحمه الله مع أنه أكث الأئمة الأربعة عناية بدليل القياس إلا أنه في الحدود والكفاراتلم يستعمل هذا الدليل كثيرا.

(والقائلون بالقياس يستعملون في هذا الموضع من أجناس القياس النوع الذي يعرفونه بالسبر والتقسيم وربما استعمل بعضهم، ولكن هم الأقل، الطرد والعكس وينبغي أن نبين كيف يستعملون ذلك أما السبر والتقسيم فيما لم يعلم هل هو لفظ جزئى أخرج مخرج الكلي أم لا، فهو أن نقول: لا يخلو أن يكون هذا اللفظ الجزئي - أخرج مخرج الكلى أم هو على أصله، ثم نبين أنه ليس على أصله، فينبغي بعد ذلك أن نستنبط أي كلى أريد به، وذلك بأن نقسم جميع المعاني الكلية التي يغلب على الظن أنه أريد بذلك اللفظ الجزئي، ونبطل واحدا واحدا منها، حتى نبقي واحدا، فنحكم أن ذلك هو الكلي المراد بذلك الجزئي وإن كان

ظاهرا من أول الأمر أنه لفظ جزئى أبدل بدل الكلى، ولم يكن ظاهرا أي كلى هو، استعملنا السبر والتقسيم في استنباطه).

السبر والتقسيم معروف أنها طريقة عقلية في أصله وهو السبر والتقسيم العقلي على محل النظر فيقال هذا له أربعة أحوال:

- فإما أن يكون كليا.
- وإما أن يكون جزئيا.

ولا يحتمل إلا هذين الوجهين.

فإذا قلت إنه جزئي قيل: وهذا الجزئي إما أن يكون من هذا النوع وإما أن يكون من هذا انلوع، وهذا الجزئي إما أن يكون من هذا النوع وإما أن يكون منهذا النوع فتكون الأقسام الحاصرة ثلاثة فإذا أبطل اثنان صير إلى الثالث فيكوت الثالث لا يحتاج إلى استدلال، فهذا هو الفرق.

ففائدة طريقة السبر والتقسيم أن النوع المصحّح لم ينصب دليل على تصحيحه وإنما أوجب صحته امتناع غيره فيمتنع هو أو يرتفع غيره فلو ارتفع هو لارتفعت جميع المقدرات.

فما نصب الدليل عليه وإلا لو نصب الدليل عليه ما صار من طريقة السبر والتقسيم فإذا قلت: إما أن يكون كليا أو جزئيا، فإذا منعت كونه كليا وأقمت الدليل عل بعدم كونه كلي: صحّحت أنه جزئي ولم تحتاج أن تنصب الدليل على أنه جزئي ثم تقول: الجزئي ثلاثة أنواع في التقسيم العقلي لا يحتمل رابع ولو احتمل رابع صار السبر والتقسيم خطأ فإذا قلت إنه لا يحتمل إلا ثلاثة فأبطلت الأول وأبطلت الثاني لزم أن يكون الثالث صحيحا ولا يحتاج أن تنصب الدليل عليه فهذا هو المقصود بالسبر والتقسيم.

وهي طريقة عقلية مثله لما قالوا بقانون التعارض بين العقل والنقل قالوا: إذا تعارض العقل والنقل: إما أن نقبلهما معا، وإما أن نرفعهما معا، وإما أن نقدم العقل على النقل، وإما أن نقدم النقل على العقل.

أي فإما جمعهما أو رفعهما أو تقديم العقل أو تقديم النقل.

قالوا: رفعهما ممتنع لأنه رفع للنقيضين، وجمعهما ممتنع لأنه جمع للنقيضين، وأما تقديم النقل قالوا: أصل قبول النقل هو بالعقل فأسقطوه.

فلما أسقطوه ما احتاجوا في علم الكلام إلى الإستدلال على تقديم العقل لأنه وجّه هنا بطريقة السبر والتقسيم.

فهذه هي الطريقة على كل حال وهي طريقة من حيث المنطق وانلظر: ليست من الطرق العقلية القوية، بل هي طريقة ضعيفة ويقع فيها فوات كثير وإن كان قد يتوهم بادئ النظر أنها طريقة عقلية بالغة التحقيق المحاصّة لكنها ليست كذلك لأنها مبينية على التقدير الأولي للذهن في بالحصر، فقد يحصر في ثلاثة ويكون محتمل وجها رابعا بخلاف إذا استُدِلّ على تصحيح المصحّح فهذا أقوى في الحقيقة من تصحيحه بارتفاع غيره لأن هذا مقدّر على أنه ليس إلا هذه التي قدّرت بالسبر والتقسيم وقد يكون هنا قسم رابع أو قسم خامس وهكذا.

(فأما الطرد فهو أن يرد الحكم متعلقا بأمر ما فنحكم بوجوده لأمر آخر للتشابه الذي نجده بينهما.

ونطرده فيه، ونحكم لأجل ذلك بأنه لفظ أخرج مخرج الجزئي والمراد به ذلك الكلي الذى تشابها به.

وقد يشد هذا الموضع بأن يستعمل فيه الوجود والارتفاع، وذلك أن أي كلى وجد الحكم بوجوده وارتفع بارتفاعه فهو مناط الحكم وهذا هو الذي يسمونه العكس، وأكثر القائلين بالقياس مجمعون على إبطال استنباط مناط الحكم بالطرد والعكس.

وبالجملة فإنه مما يظن أن أكثر المواضع التي يستعمل القياس فيها القائلون بالقياس في الشرع ليس يستعملونه في استنباط حكم مجهول عن معلوم على جهة ما يستنبط عن المقدمات المعقولة مطلب مجهول، لكن في تصحيح إبدال الألفاظ في مكان مكان ونازلة نازلة، فإن الأنواع التى يسمونها بالقياس المخيل والمناسب وقياس الشبه هي قرائن تدل عندهم على إبدال الألفاظ، وليست أقيسة ولا يوجد لها فعل القياس).

بيّن في طريقة المصنف أن نفسه يميل إلى أن موجب نقل الحكم وهو ما يسمى بالقياس المسكوت عنه: ليس محض العلة.

بل يقول إن هذا المسكوت عنه لو أدخل عل باللفظ لوجد أن اللفظ يقتضه أو لم يقتضيه.

فهذا نفس عند المصنف وابن حزم رحمه الله يميل إلى مثل هذه الطريقة وإن كان لا يسمي هذا قياسا لأن ابن حزم علته الكبرى في القياس هي: العلة.

فإن القياس له أركان والعلة أحد أركان دليل القياس فابن حزم رحمه الله له إشكال على مسألة العلة بخلاف هذه الأوجه التي يقول إن القرائن ودلالات الألفاظ تقتضيه هذا الإقتضاء فهو يستعملها لكنه لا يسميها قياسا ولهذا لم تمنع الظاهرية قياس الشمول كما منعت قياس التمثيل.

(وإن كان لم يتميز للناظرين في هذه الصناعة أمر هذا التميز، وذلك ظاهر من أقاويلهم التي يستعملونها في مناقضة القائلين برد القياس، وهم المسمون عندهم اهل الظاهر، لأن هؤلاء القوم ألزموا القائلين بالقياس أمرا لم يجدوا عنه محيصا، وهو أن ما سبيل المعرفة به الوحي والأمر من الله فإنه ليس للعقول في إثبات شيء من ذلك وإبطاله مدخل، وأيضا فإن الأحكام ليست صفات ذوات فتدركها العقول.

وبالجملة كل ما طريقه التوقيف لا مدخل للقياس فيه، وإنما طريق المعرفة به السمع كاللغات وغير ذلك.

وهذا إنما هو لازم لمن يقيس على أصل لم يتضمن باللفظ قط التنبيه على الأصل، مثل قياس حد الخمر على القذف.

وأما من يقيس على أصل يتضمن بمفهومه علة الأصل، وإن لم - يتضمن ذلك بصيغة اللفظ، فليس يلزمه هذا الاعتراض.

وأكثر مقاييس الشرع هى من هذا الباب، ولذلك لو فهموا هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم).

أشار المصنف غلى ما كان في طريقة أهل الظاهر نفاة القياس وقد وقع على الجوهر الذي اعترض به على دليل القياس فإنهم اعترضوا من وجوه لكن جوهر الإعتراض عندهم أن القياس أحد أركانه العلة فإنك تقول: هو إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما.

والعلم بالعلة وأنها هي علة الحكم: علم معتاص فالأصل عدم تعيين الشريعة له فلا يلزم أن هذه العلة هي التي يوجب بها الحكم، فهذا السؤال الذي أورده أهل الظاهر هو السؤال الأكبر يقع على هذا الركن وهو ركن العلة من أركان القياس وأشار المصنف هنا في وجه من الجواب إلى أن جواب الجمهور عن هذا الإعتراض بمني على أن القياس إما محله فيما كان

قابلا للتعليل وأما ما كان من أحكا الشـــريعة ليس قابلا للقياس فلهذا قســـموا القياس بمحل دون محل.

وابن حزم وأهل الظاهر يقولون إن تمييز هذا الوجه عن هذا الوجه تمييز نظري فإنك تقول: هذا يقب لالقياس وهذا لا يقبل القياس، بل الشـــريعة واحدة لا يصـــح به القياس (عندهم) لأن القياس من باب الحكم بوجه من الإحتما لمن أن العلة كذا وأنها تتدعى من هذا الفرع إلى هذا الفرع وهو مبني على وجه من المماثلة فهذامحصّـل الإعتراض الذي يذكره أهل الظاهر والجمهور كما تعرف يميزون محلا عن القياس فيجعلون من الأحكام كالعبادات التوقيفية فإنها لا قياس فيها وكالحدود فإنه لا قياس فيها، لكن يقع القياس في بعض فروع الشـــريعة مما كان محلا له فهذا معتبر بالعلة والمناسب (الوصف المناسب) وقد يكون هذا الوصف المناسب مؤثرا وقد يكون هذا الوصف المناسب ملائما وقد يكون مرسلا وقد يكون ملغى.

ولهذا لما ذكروا أقياس العلة ميزوه على أوجه في كتب أهل الأصـول فمن المناسـب المؤثر وهذا أبلغها وإذا كان كذلك فهذا الوصف يثبت في العلة المنصوصة وبالعلة المستنبطة تارة ولو كان في العلة المســتنبطة ما دام أنها في محل معين من الحكم علم اعتبار الشـريعة أو جعل الشـريعة لها علة لحكم معين فإن هذا يدخل في العلة المستنبطة فتكون مؤثرة عند من يعتبرها.

(وأما أهل الظاهر ومن يجوز الاســتدلال بظواهر الألفاظ من جهة صـيغها، فقد ينبغى له ألا ينكر القياس الذي في معنى الأصـل، لا والمخيل والمناسـب الملائم إذا شـهد الشـرع بالالتفات إلى جنسه القريب.

فإن هذه كلها قرائن نظير الألفاظ ظاهرة بمفهوماتها، وإن لم تكن بصيغها، ولا معنى لقول من لا يرى الظاهر إلا في الصــيغة. وقد رام القائلون بالقياس أن يثبتوه من جهة إجماع الصـــحابة على ذلك).

ما كان النص فيه معتبرا فهذا يعدّ ملغى كالطرد مثلا كقول أن أعرابيا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله: هلكت.

فهذا الوصف من أنه: أعرابي.

ملغى في الشريعة.

فلا فرق في الحكم في الشريعة بين كونه أعرابي أو ليس أعرابيا.

(فنقلوا عن كثير منهم أقاويل تدل فيما زعموا على القول بالقياس، **فعاندهم أهل الظاهر في موضعين:**

- **أحدهما:** في نفس الإجماع، وذلك أنه لم ينقل ذلك عن جميعهم، وليس ينسب إلى ساكت قول قائل كما تقدم.
- **والثاني:** أنه لو وقع منهم في ذلك إجماع لما ورد عن التابعين في ذلك خلاف.

وأيضا فقد تمسك أهل الظاهر بأحاديث نقلت عن الصحابة في دفع القياس.

وبالجملة فلم يقدر القائلون بالقياس أن يصححوا الإجماع الذي ادعوه في ذلك).

ودليل القياس ليس من الأدلة المجمع عليه فلم يقولوا إنما من الأدلة المجمع عليها لأن الخلاف فيه معروف ولم يأت في الشريعة في الكتاب والسنة ما يدل على نفي دليل القياس ولم يحفظ عن الصحابة فيها أقوال صحيحة في نفيها أو إثباتها بل معتب ردليل القياس مبني على أن الشريعة من عند الله سبحانه وتعالى لا اضطراب فيها ولا اختلاف فيها ولا تضاد فيها وأنها عدل فإذا كانت عدلا وصار الحكم معلّلا بأن كون وصف ظاهر منضبط مناسب فإن المناسب قد يكون مؤثرا وقد يكون ملائما وقد يكون مرسلا والعلة قد تكون مرسلة وهي من أوجه العلة المعتبرة لكنها عيفة لكنها أقوى من الطرد فالطرد ليس معتبرا لا يعمل به.

فإذا مانت العلة على هذا الوجه وهو الوصف الظاهر المنضبط فالشريعة مبنية على أنه لا تضادّ فيها ولا اختلاف بل على تعدية الحكم إلى دليل مناسب.

ويبقى أنه دليل ظني ولأنه يدخله الإحتمال من جهة تسمية العلة ويدخله الإحتمال من جهة مناسبة الفرع للأصل فلهذه الأوجه وغيرها صار دليل القياس بلا خلاف أنه ليس دليلا قطعيا بل هو من الأدلة الظنية ومعلوم أن الدليل الظني يصار إليه وهذا لا يضعف الشريعة فما يقرره علماء الأصول من الدليل القطعي والظني لا يضعف الشريعة التي هي من عند الله سبحانه وتعالى فإن الشريعة في نفس الأمر قطعية لكن هذا الإجتهاد منه الظن ومنه الصواب ومنه الخطأ لكن هذا لا يضعف الشريعة من جهة أنه لا يمكن ان حكما من الأحكام الشريعة لا يحتمل الحكم إلا دليلا واحدا ظنيا.

فإن الشريعة لو كانت على هذه الرتبة لورد الإشكال لكن ما من حكم مقول بدليل ظني إلا وهو يستعمل فيه هذا الدليل باعتباره الأقوى في بابه ولكن يصح مع هذا الدليل شواهد من

الأدلة الظنية لا تكون بقوته في الرتبة كأن يكون هذا الفرع أقوى دليل عليه دليل القياس، فكونه استدل عليه بدليل القياس لا يمنع أن يستدل عليه بأدلة أخرى كما لو كان الناظر فقيها على مذهب الإمام أبي حنيفة وهو يقدم القياس على قول الصحابي صح له أن يقول إن هذا دليله دليل القياس ويجعل من شواهد الحكم المقوية للدليل أيضا الإستدلال بأثر الصحابة وكذلك الحنبلي يكون على نفس الطريقة ولكنه يقرر قول الصحابي ويقول: إن قول الصحابي هذا يشهد له أيضا دليل القياس وهو دليل معتبر، فلا ترى فرعا من فروع الشريعة لا يمكن إلا أن ينصب عليه دليل واحد ظني بل يتأتّى فقها: نصب أكثر من دليل من الأدلة الظنية كالقياس وقول الصحابي والإستحسان والمصلحة المرسلة وأوجه الإستصحاب لكن هذا يختلف باختلاف الفقه فإذا قال قائل إن هذا الفرع لا يحتمل إلا دليلا واحدا ظنيا عاد هذا إلى نقص في فقهه وإلا فأدلة الشريعة يصدّق بعضها بعضا ولو أنك التفتّ إلى دليل الإستصحاب لوجدته من أوسع الأدلة وعامة الفروع التي هي عليه إلا إذا نزعها الشارع من اقتضائه فالمقصود أنه يعرف أن الشريعة تمامها وكمالها كما أكملها الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] هي كاملة من جهة حقائقها واقتضائها لمصالح البشر، وكاملة في حقيقتها العلمية والوصول إليها، ولذلك فهي من جهة حقيقتها العلمية محفوظة من جهة حفظ الله لها كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فالقران حفظ بحفظ الله له والسنة كذلك محفوظة ولو اختلف المحدثون في بعض الروايات فإنهم لم يختلفوا فيما منه صحيح وما منه موضوع فهذا وهم لا يتوهمه أهل الحديث وهذا وهم قد يتوهمه العامي في أنهم اختلفوا في هذا.

فلم يختلفوا في حديث هل هو صحيح أو موضوع، بل الموضوع مميّ.

عند سائر أهل الحديث إنما الذي يقع فيه الإختلاف بعض الأوجه من الرابة التي صار الخلاف فيها بيّن المدركي كاختلافهم في راو فهذا يجعله ثقة وهذا يجعله صدوقا فهذا يقول إنه صحيح وهذا يقول إنه حسن.

أو هذا يجعله كثير الوهم وهذا لا يجعله كثير الوهم فهذا يضعّف روايته وهذا قويها ومع ذلك فهذا النوع من الحديث أو الرواية المختلف فيه لا يمكن أن يكون لا يصح في باب من أدلة

الشـــريعة إلا هو بل إذا كان الدليل حديثا محتملا من جهة الرواية قيل يمكن على طريقة أهل الحديث: بيان الراجح والمرجوح والأقوى؛ فهذا جواب.

والجواب الثاني: أن هذا الفرع الذي اســـتعمل فيه هذه الرواية كدليل يحتمل أدلة أخرى تكون موافقة لمقتضـى هذه الرواية عند من يسـتدل بها فلا يختص حكم في الشـريعة بأنه لا يحتمل إل اوجها واحدا من الدليل الظني.

بل هذا فرض يفرضـه الذهن لكنه من حيث الفقه في فقه المجتهدين العارفين بموارد الشـريعة وأدلتها ومقاصـدها فيعلمون أن الشـريعة أبلغ من هذا ولهذا فهي مرفوعة عن الظني على معنى الظن الذي يكثر فيه الخطأ ولهذا ذكر اســم الظني في كتاب الله على جهة الذم في قول الله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]، لكن هذا الظن الذي يذكره العلماء في الشـــريعة هو وجه من العلم ولكن لما كان فوقه من هو أبلغ منه سموه ظنا وصـــار محلا للإجتهاد والإختلاف لكن الشـريعة ولا سـيما دين الإسـلام البذي بعث الله به نبيه اختصّ بحفظه من جهة وقوعه وتطبيقه فلا تزال طائفة عليه، واختص بحفظه من جهة علمه الذي هو القران والســنة ولهذا وقع التحريف في التوراة والإنجيل لأن الله تعالى ما جعلها الشـــرائع الخاتمة ولا تكفل الله بحفظها وإلا لو تكفّل الله لحفظها كالقران ما حرّفت ولذلك قال عن كتابه –وكلها كتب من عند الله – فقال عن القران: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فأضاف حفظه إليه سبحانه وفي كتب أهل الكتاب قال: ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤] فجعل الحفظ تكليفا عليهم ولكنهم ما حفظوها وما رعوها حق رعايتها.

(وأيضـا فإن الألفاظ الواردة عن الصـحابة قي القياس محتملة، ويشبه إذا تؤملت أن يظهر من أمرها هذا المعنى الذي قلناه في القياس، وإن ذلك إنما كان منهم اجتهادا في مفهوم الألفاظ.

والذي يشـبه أن يكون لأهل الظاهر فيه مدفع اسـتنباط الإبدال والاسـتعارة بطريق السـبر والتقسيم أو بغيرها من الطرق، إذا لم تكن هنالك بعض القرائن التى عددناها.

وينبغي لمن أجاز ذلك أن يجيزه في جميع الألفاظ المبدلة أو المســـتعارة والمحذوفة، وبالجملة المغيرة.

وكما أن هذه القرائن قد يعمم بها الخاص كذلك قد يخصص بها العام.

*القول في الإقرار: أما إقراره صلى الله عليه وسلم على فعل فعل بمشاهدته وعلم قطعا أنه رآه فأقره، فإنه يدل على جواز وقوع ذلك الفعل على تلك الصفة بايجابه إن كان حكما شرعيا، أو على إباحة ذلك إن تخيل فيه أنه محظور لثبوت عصمته صلى الله عليه وسلم فيما دعا إليه، وفيما أقر عليه.

*القول في الفعل: أما أفعاله صلى الله عليه وسلم فعلى ضروب: أحدها ما كان بيانا لعام أو مجمل، فذلك منه صلى الله عليه وسلم محمول على حكم ذلك العام، إن كان مندوبا – إليه فالفعل مندوب إليه، وإن كان واجبا فواجب.

وذلك بدليل قوله عليه السلام:. «صلوا كما رأيتموني أصلي» و«خذوا عني مناسككم». والثاني في مقابل هذا وهوأن يعلم بقرينة حال أو لفظ، كالمتوسط بين هذين، وهو ما ورد من أفعاله صلى الله عليه وسلم من غير أن يعلم أن ذلك تفسير منه لمجمل أو بيان لعام أو مختص به.

وهنا اختلف الناس فقوم رأوا حملها على الوجوب، وقوم على الندب، وقوم رأوا التوقيف، وهو المختار عند أبي حامد، لأن الفعل لا صيغة له.

وأما من حمله على الوجوب فقد استشهد على ذلك بظواهر، لكنها محتملة، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]. وأما من رأى أنها على الندب فتمسكا باقتداء الصحابة به صلى الله عليه وسلم في أفعاله، لخلعهم نعالهم في الصلاة لما خلع، وتوقفهم عن الحلق عام الحديبية حتى حلق.

وللقائلين بالوجوب أيضا التمسك بمثل هذا من أفعال الصحابة رضي الله عنهم.

فقد ظهر من هذا القول ما هو المعنى المدلول عليه باسم القياس في هذه الصناعة، وفي أي جنس دخوله من أجناس الأدلة الشرعية، وفي أي المواضع يستعمل، وفي أيها لا.

وقد بقي علينا من طرق الأدلة الشرعية الدليل الذي هو فعله صلى الله عليه وسلم وإقراره.

وهذان الصنفان ليس هما أدلة من جهة صيغ الألفاظ أو مفهوماتها، بل من جهة ما هي قرائن. ونحن نقول في واحد واحد منها، وما قوته).

ويمكن أن نقول ردا على هؤلاء ممن لا يرى الفعل حكما بأن هذا إنما كان من فعل الصحابة فيما علموا أنه بيان منه صلى الله عليه وسلم للمفروضات " أو المندوبات، وذلك إما بقرائن أحوال أو بقول.

وبالجملة فالمسألة اجتهادية.

والأظهر ألا يكون لهذا النوع من فعله صلى الله عليه وسلم حكم لتردده بين الإيجاب والندب والإباحة، وكونه مختصا به.

وإذا وردت أفعاله عليه السلام تفسيرا أو بيانا لعام وتعارضت، كان حكمها حكم القولين إذا تعارضا، وسيأتي القول في هذا وكذلك إذا تعارض الفعل والقول.

وهنا انتهى القول في الجزء الثالث من هذا الكتاب[١].

---

(١) (القول في الإقرار: أما إقراره صلى الله عليه وسلم على فعل فعل بمشاهدته وعلم قطعا أنه رآه فأقره، فإنه يدل على جواز وقوع ذلك الفعل على تلك الصفة بايجابه إن كان حكما شرعيا، أو على إباحة ذلك إن تخيل فيه أنه محظور لثبوت عصمته صلى الله عليه وسلم فيما دعا إليه، وفيما أقر عليه.

*القول في الفعل: أما أفعاله صلى الله عليه وسلم، **فعلى ضروب:**

- **أحدها:** ما كان بيانا لعام أو مجمل، فذلك منه صلى الله عليه وسلم محمول على حكم ذلك العام، إن كان مندوبا - إليه فالفعل مندوب إليه، وإن كان واجبا فواجب.

وذلك بدليل قوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلى» و«خذوا عني مناسككم».

والثاني في مقابل هذا وهوأن يعلم بقرينة حال أو لفظ، كالمتوسط بين هذين، وهو ما ورد من أفعاله صلى الله عليه وسلم من غير أن يعلم أن ذلك تفسير منه لمجمل أو بيان لعام أو مختص به.

وهنا اختلف الناس فقوم رأوا حملها على الوجوب، وقوم على الندب، وقوم رأوا التوقيف، وهو المختار عند أبي حامد، لأن الفعل لا صيغة له.

وأما من حمله على الوجوب فقد استشهد على ذلك بظواهر، لكنها محتملة، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]. وأما من رأى أنها على الندب

فتمسكا باقتداء الصحابة به صلى الله عليه وسلم في أفعاله، لخلعهم نعالهم في الصلاة لما خلع، وتوقفهم عن الحلق عام الحديبية حتى حلق.

وللقائلين بالوجوب أيضا التمسك بمثل هذا من أفعال الصحابة رضي الله عنهم.

ويمكن أن نقول ردا على هؤلاء ممن لا يرى الفعل حكما بأن هذا إنما كان من فعل الصحابة فيما علموا أنه بيان منه صلى الله عليه وسلم للمفروضات " أو المندوبات، وذلك إما بقرائن أحوال أو بقول.

وبالجملة فالمسألة اجتهادية.

والأظهر ألا يكون لهذا النوع من فعله صلى الله عليه وسلم حكم لتردده بين الإيجاب والندب والإباحة، وكونه مختصا به.

وإذا وردت أفعاله عليه السلام تفسيرا أو بيانا لعام وتعارضت، كان حكمها حكم القولين إذا تعارضا، وسيأتي القول في هذا وكذلك إذا تعارض الفعل والقول.

وهنا انتهى القول في الجزء الثالث من هذا الكتاب).

ما ذكر المصنف في حكم الفعل عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه جعله على أقسام فمنه ما يكون بيانا لعام أومجمل فهذا يأخذ حكم المجمل وحكم العام واستدل له بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وبقوله: «خذوا عني مناسككم» وأما إن كان محتملا لكونه بيانا لمجمل أو عملا بالعام فهذا متردّد فيه بين الوجوب والندب وكذلكم إذا كان منفكّا عن هذا فهو على التقسيم من حيث الخلاف فمنهم من جعله على الوجوب ومنهم من جعله على الندب ومنهم من توقف وذكر أن أبا حامد يعني الغزالي اختار هذا المذهب، ثم انتهى المصنف إلى نتيجة: هي الراجحة في حقيقتها.

فما انتهى إليه أبو الوليد هوالراجح في هذه المسألة من أنه لا يطلق فيه وجه، فإن هذا الخلاف مبني على أن الفعل لابد له من حكم مطلق، وهذه مقدّمة منازع في صحتها ب لليس لها وجه لا من الشرع ولا من العقل وسبق في الأمر الكلام في الامر المجرّد والفعل من باب أولى، لأن الأمر إذا احتمل هذا وله صيغة فالفعل من باب أولى لأنه ليس له صيغة تعرف بكونه أريد به اوجوب أو كونه لم يرد به ذلك.

***القول في الجزء الرابع: وهو يشتمل على ثلاثة فصول: فصل في الاجتهاد، وفصل في التقليد، وفصل في ترجيح الأدلة.**

فمن حيث الصيغة له صغة له بل كله صيغة أو وجه واحد من حيث كونه فعل لكنه يحتمل هذا وهذا.

فما أشار إليه أبو الويد هو الراجح وخلاصته أن الفعل يردّ إلى الشريعة فمن الفعل ما يقتضي وجوبا ومن الفعل ما لا يقتضي وجوبا بحسب المعتبر من قواعد الشريعة وأحكامها في هذا.

وقد اعترض على هذه الطريقة باعتراض مشهور وهو أنك إذا رددته إلى الشريعة كان قضاء في الوجوب بما رددته إليه فما عاد الفعل يقتضي وجوبا.

فهذا اعتراض ولكن هذا الإعتراض بعيد من حيث لزومه هذا الرأي فلا يلزم على هذا الرأي لأنه لا يلزم أن يكون ما استعين به شاهد ومفسر لمراد الفعل أن يكون لولا الفعل لاختص بذاته بالوجوب فيكون المعتبر هو المركّب وليس بتقدير الفعل مجردا فلما فعل النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة ولما فعل عليه الصلاة والسلام الفطر في السفر فهذا يعتبر بالحال التي هو عليها ويعتبر بلاالقاعدة الشرعية في هذا الباب هل هو يقتضي وجوب؟.. فما فقه الصحابة من صيام النبي في السفر ولا فقهوا من فطره أن هذا على سبيل العزم بل استدلوا بهذا على أن هذا سائغ وأن هذا سائغ، ولهذا لما جاء الفقهاء إلى هذه المسألة فمنهم من جعل الفطر هو الأفضل ومنهم من جعل الصيام هو الأفضل مع انك تعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم بلا خلاف بين أهل الحديث: ثبت عنه أنه صام وأفطر.

فهذا مجمع عليه بين أهل الحديث لا يختلفون في ثبوت أنه عليه الصلاة والسلام صام في السفر وأفطر ومع ذلك جاء الخلاف تغليبا لأحد الوجهين فأي الوجهين هو الأصل وأيهما الذي أراد به النبي تحقيق مصلحة؟ فهل أراد بفطره تحقيق مصلحة أو أراد بصيامه تحقيق مصلحة؟ ولهذا صار جماهير العلماء على إطلاق أحد القولين مع أنه قد يتبادر فقها أن يقال: يجمع بين هذا وهذا فتكون السنة الفطر تارة والصيام تارة.

لكن أقوال أئمة الفقهاء كأحمد أو غيره مضت على الإطلاق لأنهم يعتبرون أحد الحالين هو الأصل والثاني أريد به مصلحة وبقي تقدير أي الوجهين أصل وهذا محل النزاع.

- الفصل الأول: في الاجتهاد وينقسم القول فيه إلى النظر في المجتهد، والمجتهد فيه، ونفس ير الاجتهاد.

أما الاجتهاد فهو بذل المجتهد وسعه قي الطلب بالآلات التي تشترط فيه.

وأما حد المجتهد فهو أن يكون عارفا بالأصول التي يستنبط عنها، وأن تكون عنده القوانين والأحوال التي بها يستنبط.

ولأن الأصول ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقد ينبغي أن نقول فيما يكفيه من معرفة واحد واحد منها.

أما ما يكفيه من معرفة الكتاب فمعرفة الآيات المتضمنة للأحكام، ومعرفة الناسخ منها من المنسوخ، وهي نحو: خمس مئة آية، هذا على وجه التخفيف، والأفضل له معرفة الكتاب كله.

وقد رخص له في حفظ الآيات المتضمنة للأحكام إذا كانت مواضعها معلومة عنده بحيث إذا وردت المسألة في أمر ما عالم أين يطلبها.

وأما ما يكفيه من معرفة السنة، فمعرفة الأحاديث التي تتضمن الأحكام.

وقد يخفف عنه في أن لا يحفظها، بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتضمنة للأحكام يرجع إليه وقت الحاجة إلى الفتوى، والأفضل له أن يحفظها.

وأما معرفة صحة أسانيدها، فإن هو عول في صحتها على من يحسن ظنه به كالبخاري ومسلم كان مقلدا، وان هو أيضا احتاج أن يعدل الرواة ويتبع سيرهم وأحوالهم وأوقاتهم طال عليه وتشعب جدا، ولاسيما ما تباعد الزمان.

والتخفيف عنه في ذلك أن يكتفي بتعديل الإمام في ذلك إن علم مذهبه في التجريح والتعديل، وكان ذلك موافقا لمذهبه.

وأما الإجماع فأن يعرف جميع المسائل المجمع عليها، وقد يكفيه أن يعلم أن قوله في المسألة التي يفتى فيها ليس هو مخالفا للإجماع بأن يعلم أن قوله يوافق قول قائل.

وقبل هذا كله فينبغي أن يكون عنده من علم اللغة واللسان ما يفهم به كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا يلحن.

وقد اشـــترطوا مع هذا أن يكون عالماً بعلم الكلام، وذلك أن تكون عنده الأدلة المعرفة بالله وبصفاته، والموصلة إلى العلم بحدث العالم، وغير ذلك مما يتضمن علم الكلام.

وهذا إنما يلزم على رأي من يرى أن أول الواجبات النظر والاســـتدلال، وأما من لا يرى ذلك فيكفيه الإيمان بمجرد الشرع دون نظر العقل.

وأما تفاريع الفقه فلا حاجة به إليها، لأن المجتهد هو الذي يولدها.

وهذه الشـــرائط بالجملة إنما هي في حق المجتهد بإطلاق الذي تمكنه الفتوى في كل نازلة[١].

---

(١) (الفصل الأول: في الاجتهاد وينقسم القول فيه إلى النظر في المجتهد، والمجتهد فيه، ونفس الاجتهاد.

أما الاجتهاد فهو بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات التي تشترط فيه.

وأما حد المجتهد فهو أن يكون عارفا بالأصـول التي يسـتنبط عنها، وأن تكون عنده القوانين والأحوال التي بها يستنبط.

ولأن الأصول ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقد ينبغي أن نقول فيما يكفيه من معرفة واحد واحد منها.

أما ما يكفيه من معرفة الكتاب فمعرفة الآيات المتضـمنة للأحكام، ومعرفة الناسـخ منها من المنسوخ، وهي نحو: خمس مئة آية، هذا على وجه التخفيف، والأفضل له معرفة الكتاب كله.

وقد رخص له في حفظ الآيات المتضمنة للأحكام إذا كانت مواضعها معلومة عنده بحيث إذا وردت المسألة في أمر ما عالم أين يطلبها.

وأما ما يكفيه من معرفة السنة، فمعرفة الأحاديث التي تتضمن الأحكام.

وقد يخفف عنه في أن لا يحفظها، بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتضمنة للأحكام يرجع إليه وقت الحاجة إلى الفتوى، والأفضل له أن يحفظها.

وأما معرفة صـحة أسـانيدها، فإن هو عول في صـحتها على من يحسـن ظنه به كالبخاري ومسلم كان مقلدا، وان هو أيضا احتاج أن يعدل الرواة ويتبع سيرهم وأحوالهم وأوقاتهم طال عليه وتشعب جدا، ولاسيما ما تباعد الزمان.

والتخفيف عنه في ذلك أن يكتفي بتعديل الإمام في ذلك إن علم مذهبه في التجريح والتعديل، وكان ذلك موافقا لمذهبه.

وأما الإجماع فأن يعرف جميع المسائل المجمع عليها، وقد يكفيه أن يعلم أن قوله في المسألة التي يفتي فيها ليس هو مخالفا للإجماع بأن يعلم أن قوله يوافق قول قائل.

وقبل هذا كله فينبغي أن يكون عنده من علم اللغة واللسان ما يفهم به كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا يلحن.

وقد اشترطوا مع هذا أن يكون عالمًا بعلم الكلام، وذلك أن تكون عنده الأدلة المعرفة بالله وبصفاته، والموصلة إلى العلم بحدث العالم، وغير ذلك مما يتضمن علم الكلام.

وهذا إنما يلزم على رأي من يرى أن أول الواجبات النظر والاستدلال، وأما من لا يرى ذلك فيكفيه الإيمان بمجرد الشرع دون نظر العقل.

وأما تفاريع الفقه فلا حاجة به إليها، لأن المجتهد هو الذي يولدها.

وهذه الشرائط بالجملة إنما هي في حق المجتهد بإطلاق الذي تمكنه الفتوى في كل نازلة). ذكر المصنف الإجتهاد وشرطه واقسامه وأشار إلى المجتهد المطلق فيما ذكر من الصفات وجملة ما ذكر من الصفات أنه يلزم أن يكون عارفا بأصول الأدلة وأولها الكتاب والسنة والإجماع، عارفا بالقران وأشار إلى أنه لا يلزم أن يكون حافظا لكل آياته بل ما يكون مدار الاحكام عليها وهذا على كل حال: فيه نظر.

وأشار إلى أن السنة يكون عارف فيه بالصحيح فيها ولكنه إن قلّد البخاري ومسلما صار مقلدا من هذا الوجه وهذا فيه نظر ايضا.

وأشار إلى مسألة العلم بمسائل الإجماع وهذا وجيه فيما ذكره.

وأشار إلى أنه يكون عارفا باللغة والدلالات وهذا لابد منه في الإجماع كما ذكر المصنف، وأشار إلى أنه يكون عارف بعلم الكلام، ثم تعقّب هذا، أو قيّد هذا بأن هذا يتفرّع بقول من يقول بأن النظر أول الواجبات بخلاف من لا يقول كذلك وهذا خطأ على كل تقدير فإن علم الكلام هو علم محدث في المسلمين والمقصود الإيمان بالله والمعرفة بالله فهذا أصل من الدين لا يكون مؤمنا ومسلما إلا به بغض النظر عن كونه مسلما مجتهدا أو مسلما عاديّا عاميا فهذا ليس هو شرط الإجتهاد إذا ما أردته بمعنى الإيمان الذي هو التصديق بوجود الله

وبربوبية الله فهذا شرط لصحة الإسلام أما إذا أرادوا بذلك أن يعرف الطرق النظرية الكلامية التي استعمله النظار للمعرفة فهذا هو الذي يقال إنه محدث لا أصل له فإنهم اخترعوا طرقا لم يوجب الشرع ولا العقل وتجاوزوا ما علم بالفطرة فجعلوا الضروري نظريا يحتاج إلى استدلال وإلا فإن معرفة الله لا أحد ينازع فيه لأن الإسلام لا يقع إلا بها فلا يتصور أن يكون مجتهدا من علماء المسلمين ليس عارفا بالله سبحانه فهذا بدهي أنه ليس كذلك لكن أرادوا بذلك: أن يعرف الطرق النظرية التي ذكرها المتكلمون في مسألة إثبات حدوث العالم وما إلى ذلك وهذا اشتراطه لا أصل له بل يعرف حدوث العالم بالفطرة وبالآيات الأهرى ولا يلزم الطرق الكلامية التي ذكرها المتلكمون بعينها، وأشار بعد ذلك إلى أن هذا الوصف في المجتهد المطلق وقال إنه لا يلزم أن يكون عارفا بتفاريق الفقه والفروع وعلّل ذلك بتعليل عقلي بمني على التجريد وهذا الذي جعل المصنف مع استحكامه في النظر والعقليات إلا أنه فاته أن هذا التعليل ليس بمناسب للمحل لأنه قال: لا يلزم أن يكون عارفا بتفاريق الفروع لأنه هو الذي يصنعها.

فكأنك إذا قلت إنه يلزم أن يكون عارفا بها صار هذا من تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل ممتنع، أو صار من التمانع في الإجتهاد مع المعرفة، فإذا عرف التفاريق في الفقه فكيف يجتهد إذن؟ وهذا تمانع فيما يبدوا في ابتداء النظر العقلي ولكنك إذا أمعنت النظر بان لك أن المجتهد لا يكون مجتهدا إلا بمعرفة الفروع لأنه إذا كان الحكم منصوصا ما صار محلا للإجتهاد فمحل الإجتهاد ما كان من نحو القياس مثلا.

وهو لا يكون بالقياس عارفا إلا إذا عرف الفروع وهل هذا الفروع يناسب هذا الأصل أو يناسب غيره فإذا كان مجتهدا في حكم مسكوت عنه لابد أن يعرف الفروع حتى ينظر أنسبها وأقربها وأكثرها مناسبة وينظر في علته.. إلخ.

فكيف يقدّر أنه لا يلزم للمجتهد أن يكون عارفا بتفاريق الفروع؟ لكن إن أراد أنه لا يلزم أن يكون محيطا بجزئيات كل الفروع الفقهية والمسائل الفقهية التي أكثر الفقهاء رحمهم الله من تفريعها فهذا أمر يحتمل الإعتبار لكن أنه ينفى العلم بجملة التفاريع أو التفاريق الفقهية كما سماها هذا ليس متوجّها والتعليل التي علل المصنف به لا يلزم على هذا التقدير.

وأما من لم تكن عنده كل هذه الشرائط، وكان عنده بعضها، وكانت المسألة المنظور فيها يكفي فيها ما عنده من تلك الشرائط، جاز له الاجتهاد فيها، لأن نسبته إلى هذه المسألة نسبة المجتهد بإطلاق إلى جميع المسائل.

وأما المجتهد فيه فهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي.

وقد ينبغي أن ننظر ههنا في هذا الحكم المطلوب: هل هو متعين في نفسه ومكلف إصابته أم ليس ههنا حكم متعين يتوجه الطلب إليه، وإنما مناط التكليف في طلبه غلبة الظن، فيكون على هذا كل مجتهد مصيبا، وإن تضادت آراؤهم في الشيء الواحد، فنقول: أما من يرى أن الأحكام صفات ذوات، سواء علمت بانضمام الشرع إليها أو قبله، أو كان فيها الصنفان جميعا على ما تراه المعتزلة، فليس يمكنه تصويب كل مجتهد.

وكذلك يلزم من لا يرى القياس في الشرع، فإن هؤلاء أيضا يرون أن ما لم يرد فيه خطاب الشرعي فهو على البراءة الأصلية من الإباحة، وما كان بهذه الصفة، أعني ما – ورد فيه خطاب شرعي، ففيه حكم متعين.

وأما نحن فقد سلف من قولنا أن مدارك أحكام الشرع الخطاب، وأن الخطاب منه ما يوجب الحكم بصيغته، ومنه بمفهومه.

وإن الذي يعنون بالقياس داخل في هذا الجنس، وأن كلا هذين الصنفين – ينقسمان في وجوب العمل بهما إلى نص وإلى ظاهر.

وإذا كان هذا هكذا لم يتصور أن يقال كل مجتهد مصيب، إذ كانت سبيل تلقي الأحكام الخطاب الوارد، وذلك في جميع أصنافه التي عددت من لفظ أو قرينة.

وما كان سبيل المعرفة به الخطاب فثم لا شك حكم متعين، وهو الذي تعلق به الخطاب.

وما لم يتضمنه الخطاب الوارد، ولا دلت عليه قرينة، فهو على البراءة الأصلية معفو عنه، وهو أحد أصناف المباح المنسوب إلى الشرع.

وهذا معنى قوله عز وجل: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] كان فيه حكم إلا وضمناه إياه وما لم يتضمنه بأحد الأدلة الشرعية فهو مصفوح عنه وأبو حامد

يرى هنا أن كل مجتهد مصيب، وقد عدد الأمور التي نوقض بها أن كل مجتهد مصيب وزيفها، إلا أنه لم يعدد في ذلك هذا الذي قلناه.

وقد سلك هو في تثبيت أن كل مجتهد مصيب طريقين، ونحن نوقف على أن ما ألزم من ذلك غير لازم: إحداهما أنه قال: لو كان ههنا حكم متعين فيما طريقه الاجتهاد لكان التكليف متعلقا بإصابته، ولو كان ذلك لكان عليه دليل قطعي.

يفضي إليه، وإلا كان من باب تكليف ما لا يطاق، وقد تقدم امتناعه.

ثم أخذ يبين أن الدلائل المستعملة في الاجتهاد ظنية يحصل عنها النقيضان بالسواء، وإن الترجح فيها إنما هو بحسب ما طبع عليه شخص شخص من الميل في حكم حكم، ونازلة نازلة.

والقول بمثل هذا كبيرة ومصير إلى التحكم في الشرع بالأهواء والإرادات، نعوذ بالله من ذلك.

بل الأدلة الشرعية، كما تقدم من قولنا، إما قطعية، وإما ظنية أكثرية وجب العمل بها بالأصل المقطوع به.

وما كان هكذا فالحكم لا شك يحصل عنها بذاتها، لا بحسب ما طبع عليه إنسان إنسان، بل بحسب دلالتها، ولذلك ما كان من الأدلة مترددا بين النقيضين على السواء سمي في هذه الصناعة مجملاً، ولم يجعل دليلا شرعيا أصلا.

وبالجملة القول بأن ليس هنا أدلة يحصل عنها بذاتها الطلب، سواء كانت الأدلة عقلية أو شرعية، هو قول سوفسطائي جدا، وينبغي أن يتجنب، فإنه عيم الضرر في الشريعة.

وإذا كان هذا هكذا، وكان ههنا أدلة تفضي إلى المطلوب، لم يكن تكليف إصابته من باب ما لا يطاق.

وأما الطريقة الأخرى التي احتج بها فأخذها من الواجب، وذلك أنه كما قيل فيه هو ما في تركه عقاب قال: فلو كان الواجب في الشيء حكما متعينا لكان في ترك إصابته إثم، والإجماع قد انعقد على سقوط التأثيم عن المجتهدين، فلذلك يلزم عن انتفاء التأثيم انتفاء الخطأ.

ونحن نقول إنه ليس يلزم عن سقوط التأثيم انتفاء الخطأ، إذ الخطأ غير المتعمد مصفوح عنه في الشرع، وهو يقع به النسيان والغفلة والسهو.

وقد قلنا غير ما مرة إن الأدلة الشرعية إما قطعيه، وإما أكثرية.

أما القطعية فالطريق إليها مهيع، ووقوع السهو فيها والغلط يقل، فلذلك يشبه أن يلزم التأثيم فيها بلزوم الخطأ.

وأما الظنية فالغلط كثيرا ما يقع فيها والسهو، فلذلك لم يلزم من الخطأ فيها التأثيم.

والذي أخذ في حد الواجب بأنه الذي في تركه عقاب، إنما معنى ذلك أن العقاب يتعلق بتركه بعد المعرفة بوجوبه، فيما كان إلى المعرفة بوجوبه دليل قطعي.

وأما من غلط أو سها فيما الغلط فيه معرض فلم يكن له سبيل إلى معرفة وجوبه، فكيف يلحق بمثل هذا تأثيم.

وقد قال عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان». فإن قيل فسيلزم على هذا أن ما كان عليه دليل قطعي فأخطأه المجتهد على غير عمد أنه لا يأثم.

قيل في هذا نظر، والفرق بينهما بين.

فإن الدليل القطعي قلما يخفى على أحد ممن بلغ رتبة الاجتهاد، وإنما – يتصور خفاؤه لهوى أو هوادة أو لشيء على خلافه أو غير ذلك من العوارض النفسية.

ولهذا مراتب بحسب مراتب الأدلة، ولذلك يكفر في بعضها، ويؤثم في بعض، ومدرك هذا التفاوت الشرع.

فقد تبين من قولنا أن ليس كل مجتهد مصيبا، وإنه إن أخطأ فعلى أي جهة لا يأثم، وإن المجتهد كلف إصابة ما هو في نفسه.

ممكن الإصابة، وعفي عنه عند الخطأ رحمة له وصفحا عنه.

وقد بقي علينا من هذا الباب كيف حالة المجتهد، إذا تعارضت عنده الأدلة في مسألة ما، وإلى أي شيء يصير فنقول: إن الذي حكى في ذلك أبو حامد ثلاثة أراء: أحدها رأي من يرى التوقف والثاني الأخذ بالأحوط والثالث رأي القاضي وهو أن يتخير المجتهد، وهذا رأي ضعيف لأن التخير إباحة، والأدلة المتناقضة في الأمر بالشيء الواحد هى أولى أن توقع الشك والحيرة من أن يظن بها أنها تنتجه.

وكذلك التوقف لا معنى له، فإن في ذلك تعطيلا للأحكام.

وأيضا فإنه غير ممكن في الأشياء التي ليس يمكن الإنسان فيها إلا أن يأتي، أحد الضدين، كالأحاديث الواردة مثلا قي الغسل من الماء، والغسل من التقاء الختانين، فإن مثل هذه الأحاديث إذا تعارضت لم يمكن فيها – التوقف، فإنه لا بد من المصير إلى أحدهما.

وفي مثل هذا يخيل المصير إلى الأخذ بالأحوط.

وهو وإن كان يخيل فيه أنه أولى لمكان النجاة من الذم، فكذلك يخاف لحوق الذم بزيادة ما ليس من الشرع في الشرع.

وللظاهرية في هذا قول رابع، وهو أن يرجع المجتهد عند تكافؤ الأدلة إلى البراءة الأصلية، لأن التكليف بالأدلة المتناقضة تكليف ما لا يطاق، وهو في ذلك بمنزلة التكليف بما ليس عليه دليل.

فكما أن ما ليس عليه دليل تستصحب فيه البراءة الأصلية، أو ما كان عليه دليل إلا أنه لم يمكن بلوغه، كذلك من تعارضت عنده الأدلة في شيء ما ساقطة في حقه.

وإنما يقع هذان الصنفان في حق قوم وأهل زمان ما ممن لم يصلهم الدليل الشرعي، أو ممن لم يتميز لهم الناسخ في ذلك والمنسوخ وغير ذلك مما يوجب التعارض، إذ كان ليس يجوز وقوع – دلائل متضادة في الشرع.

وإذ قد فرغنا من القول في الاجتهاد والمجتهد فيه، فلنقل قي التقليد والمقلد[1].

---

(١) (وأما من لم تكن عنده كل هذه الشرائط، وكان عنده بعضها، وكانت المسألة المنظور فيها يكفي فيها ما عنده من تلك الشرائط، جاز له الاجتهاد فيها، لأن نسبته إلى هذه المسألة نسبة المجتهد بإطلاق إلى جميع المسائل).

ما ذكر المصنف مبني على القول بتجزّء الإجتهاد وأن الإجتهاد في الشريعة يقع متجزّئا وهذا الذي اختاره أبو حامد والمصنف لخّص عنه وهو أحد القولين في المسألة.

(وأما المجتهد فيه فهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي. وقد ينبغي أن ننظر ههنا في هذا الحكم المطلوب: هل هو متعين في نفسه ومكلف إصابته أم ليس ههنا حكم متعين

يتوجه الطلب إليه، وإنما مناط التكليف في طلبه غلبة الظن، فيكون على هذا كل مجتهد مصيبا، وإن تضادت آراؤهم في الشيء الواحد، فنقول: أما من يرى أن الأحكام صفات ذوات، سواء علمت بانضمام الشرع إليها أو قبله، أو كان فيها الصنفان جميعا على ما تراه المعتزلة، فليس يمكنه تصويب كل مجتهد.

وكذلك يلزم من لا يرى القياس في الشرع، فإن هؤلاء أيضا يرون أن ما لم يرد فيه خطاب الشرعي فهو على البراءة الأصلية من الإباحة، وما كان بهذه الصفة، أعني ما – ورد فيه خطاب شرعي، ففيه حكم متعين.

وأما نحن فقد سلف من قولنا أن مدارك أحكام الشرع الخطاب، وأن الخطاب منه ما يوجب الحكم بصيغته، ومنه بمفهومه.

وإن الذي يعنون بالقياس داخل في هذا الجنس، وأن كلا هذين الصنفين – ينقسمان في وجوب العمل بهما إلى نص وإلى ظاهر.

وإذا كان هذا هكذا لم يتصور أن يقال كل مجتهد مصيب، إذ كانت سبيل تلقي الأحكام الخطاب الوارد، وذلك في جميع أصنافه التي عددت من لفظ أو قرينة.

وما كان سبيل المعرفة به الخطاب فثم لا شك حكم متعين، وهو الذي تعلق به الخطاب.

وما لم يتضمنه الخطاب الوارد، ولا دلت عليه قرينة، فهو على البراءة الأصلية معفو عنه، وهو أحد أصناف المباح المنسوب إلى الشرع.

وهذا معنى قوله عز وجل: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] كان فيه حكم إلا وضمناه إياه وما لم يتضمنه بأحد الأدلة الشرعية فهو مصفوح عنه وأبو حامد يرى هنا أن كل مجتهد مصيب، وقد عدد الأمور التي نوقض بها أن كل مجتهد مصيب وزيفها، إلا أنه لم يعدد في ذلك هذا الذي قلناه.

وقد سلك هو في تثبيت أن كل مجتهد مصيب طريقين، ونحن نوقف على أن ما ألزم من ذلك غير لازم:

- **إحداهما أنه قال:** لو كان ههنا حكم متعين فيما طريقه الاجتهاد لكان التكليف متعلقا بإصابته، ولو كان ذلك لكان عليه دليل قطعي يفضي إليه، وإلا كان من باب تكليف ما لا يطاق، وقد تقدم امتناعه.

ثم أخذ يبين أن الدلائل المستعملة قي الاجتهاد ظنية يحصل عنها النقيضان بالسواء، وإن الترجح فيها إنما هو بحسب ما طبع عليه شخص شخص من الميل في حكم حكم، ونازلة نازلة.

والقول بمثل هذا كبيرة ومصير إلى التحكم في الشرع بالأهواء والإرادات، نعوذ بالله من ذلك.

بل الأدلة الشرعية، كما تقدم من قولنا، إما قطعية، وإما ظنية أكثرية وجب العمل بها بالأصل المقطوع به.

وما كان هكذا فالحكم لا شك يحصل عنها بذاتها، لا بحسب ما طبع عليه إنسان إنسان، بل بحسب دلالتها، ولذلك ما كان من الأدلة مترددا بين النقيضين على السواء سمي في هذه الصناعة مجملاً، ولم يجعل دليلا شرعيا أصلا.

وبالجملة القول بأن ليس هنا أدلة يحصل عنها بذاتها الطلب، سواء كانت الأدلة عقلية أو شرعية، هو قول سوفسطائي جدا، وينبغي أن يتجنب، فإنه عيم الضرر في الشريعة.

وإذا كان هذا هكذا، وكان ههنا أدلة تفضي إلى المطلوب، لم يكن تكليف إصابته من باب ما لا يطاق.

وأما الطريقة الأخرى التي احتج بها فأخذها من الواجب، وذلك أنه كما قيل فيه هو ما في تركه عقاب قال: فلو كان الواجب في الشيء حكما متعينا لكان في ترك إصابته إثم، والإجماع قد انعقد على سقوط التأثيم عن المجتهدين، فلذلك يلزم عن انتفاء التأثيم انتفاء الخطأ.

ونحن نقول إنه ليس يلزم عن سقوط التأثيم انتفاء الخطأ، إذ الخطأ غير المتعمد مصفوح عنه في الشرع، وهو يقع به النسيان والغفلة والسهو.

وقد قلنا غير ما مرة إن الأدلة الشرعية إما قطعيه، وإما أكثرية.

أما القطعية فالطريق إليها مهيع، ووقوع السهو فيها والغلط يقل، فلذلك يشبه أن يلزم التأثيم فيها بلزوم الخطأ.

وأما الظنية فالغلط كثيرا ما يقع فيها والسهو، فلذلك لم يلزم من الخطأ فيها التأثيم.

والذي أخذ في حد الواجب بأنه الذي في تركه عقاب، إنما معنى ذلك أن العقاب يتعلق بتركه بعد المعرفة بوجوبه، فيما كان إلى المعرفة بوجوبه دليل قطعي.

وأما من غلط أو سـهـا فيما الغلط فيه معرض فلم يكن له سـبيل إلى معرفة وجوبه، فكيف يلحق بمثل هذا تأثيم.

وقد قال عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان». فإن قيل فسيلزم على هذا أن ما كان عليه دليل قطعي فأخطأه المجتهد على غير عمد أنه لا يأثم.

قيل في هذا نظر، والفرق بينهما بين.

فإن الدليل القطعي قلما يخفى على أحد ممن بلغ رتبة الاجتهاد، وإنما - يتصـور خفاؤه لهوى أو هوادة أو لشيء على خلافه أو غير ذلك من العوارض النفسية.

ولهذا مراتب بحسـب مراتب الأدلة، ولذلك يكفر في بعضـها، ويؤثم في بعض، ومدرك هذا التفاوت الشـرع. فقد تبين من قولنا أن ليس كل مجتهد مصيبا، وإنه إن أخطأ فعلى أي جهة لا يأثم، وإن المجتهد كلف بإصابة ما هو في نفسه. ممكن الإصابة، وعفي عنه عند الخطأ رحمة له وصفحا عنه).

أشار المصنف إلى مسألتين:

المسألة الأولى: ذكرت وهي تجويز الإجتهاد.

والمسألة الثانية: في مسألة الصواب في الإجتهاد.

وهذه مسألة مشهورة عند أهل الكلام في كتب المتكلمين وعند أهل الأصول في كتب أصول الفقه وكثير من كلام كلام علماء أصـول الفقه فيها متعذّر بكلام المتكلمين أو بالأصـول الكلامية فهو متأثر بالأصـول الكلامية باعتبار أن أكثر من كتب في الأصـول هم من المتكلمين فهم استصحبوا الأثر من أصول علم الكلام في هذه المسألة ولهذا يقع في كثير من هذه الكتب أن ما يدار فيها من الخلاف لا يكون محرّرا للصـواب في هذه المسـألة وإن كان يشـارك الصـواب في بعض أوجهه لكن لا ترى أن القولين الذين ذكرهما المصـنف فقد أدار المسألة على قولين فالقولان بمجموع أجزائها وتفاصيلها ليست تحرّر الصواب في هذه المسألة.

* وهذه المسألة في أصلها مسألة ظاهرة في الشـريعة تتضـمّن جملة من المعاني أخصـها أن لله سـبحانه وتعالى في كل مسـألة حكم فهذه مسـألة متحققة من الشـريعة ودليلها من الشـريعة قاطع فلله في مسألة حكم وحدثت البدعة بعد ذلك في كلام من بعض نظّار المعتزلة وغيرهم

فخالفوا إجماع الصحابة في هذه المسألة وقالوا بأنه ليس لله في كل مسألة حكم وقد قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] فكل ما كان من الدين فإن لله فيه حكم.

*__والمعنى الثاني__: أن الإجتهاد منه الصواب ومنه الخطأ بصريح الصريح الشريعة ولهذا بيّن الله في القران رفع الأعذار عمن وقع في الفعل على غير علم وعلى غير صواب فثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن العاص: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» وإنما هو يحكم بالشريعة فلا يصح أن يقال إن هذا في الحاكم لأنه إنما يحكم بالشريعة، وكما يخطئ في تنزيل الحكم على الواقعة قد يخطئ في فهم الحكم من الشريعة فخطأ الحاكم كالقاضي مثلا محتمل **من جهتين**:

- إما من جهة فهم حكم الشرع في المسألة.
- أو من جهة تنزيل الحكم على الواقعة.

ولا يختص بالثاني فقد يفوته فهم الحكم الشرعي فيكون قد بلغ وسعه في فهمه ففاته.

* **المعنى الثالث**: أن الإجتهاد الخطأ لا يستلزم الإثم وأن الإثم لا يستلزم العقوبة فلا تلازم بين الإجتهاد الخطأ والإثم ولا تلازم بين الإثم والعقوبة وهذا يدفع ما ذكره أبو حامد الغزالي رحمه الله في مسألة الواجب فإنه مبني على فرض التلازم ولا تلازم بين الخطأ والإثم ولا تلازم بين الإثم والعقوبة فإن الشريعة صريحة بأن الخطأ لا يستلزم الإثم فإن المخطئ قد يكون آثما وقد يكون ليس آثما فلا تلازم بين الإثم والعقوبة فإذن: المصيب واحد من جهة الإصابة لحكم الله في نفس الأمر لابد أن يكون واحدا لكن لا تجتمع الأمة على ضلالة.

وأما مسألة الإصابة بمعنى إصابة الأمر وهو التكليف فهذا مصيب وهذا مصيب عن هذا الوجه باعتبار أنه فعل ما أمره الله به وما أمرت الشريعة به من بذل الوسع في معرفة الحق وأما من جهة إصابته في نفس الأمر فإنه لا يسمى مصيبا له في نفس الأمر إلا واحدا منهما وأما من قال بأنه ليس لله حكم في المسألة أو قال إن المصيب ليس واحد فهذا بعيد فأما من قال إن ليس لله حكم في المسألة وهم يقررون أن موضع الإجتهاد ما خلا القطعي وهو أكثر الشريعة من حيث الفروع والعدد فيلزم على هذا أن يكون أكثر فروع الشريعة ليس لله فيه حكم وهذا قول باطل بعيد وإنما يجب عليهم بأثر الترتيب العقلي الذي استعملوه والطرق الكلامية التي استعملوها وكذلك من يقول: كل مجتهد مصيب فإن هذا في حقيقة الحال يعود

إلى تمانع الأقوال فإنه الأقوال متضادّة هذا يقول بالوجوب وهذا يقول بعدمه فهذا تضادّ أي الفرق بين الوجوب والإباحة تضاد لا يجتمع الوجوب والإباحة أو التحريم والإباحة فلا يجتمعان فكيف نقول أن الشريعة متضادّة؟ لا مخلص من هذا إلا بالقول بأن ليس لله حكم في المسألة فيعود هذا القول الثاني إلى القول الأول أو إلى فرض أن الشريعة جائت ب(لما تقول بأن كل مجتهد نصيب فلا بد أن نقول أنه مبني على احد فرضين من جهة النظر العقلي إما على فرض أن الشريعة ليس لله فيها حكم في فروع الشريعة الذي هو مورد الإجتهاد فهذا يعود للقول الأول وإما أن يقدّر أن) كلاهما من الشريعة وأن كلاهما من مراد الله وهذا يلزم عليه أن الشريعة في الحكم الواحد أرادت المتضادّات وهذا مما تنزّه الشريعة عنه فالمسألة ذكرها علماء الأصول رحمهم الله في كتبهم الأصولية لكنهم استصحبوا علم الكلام أو قواعد وأصول علم الكلام فتأثّرت المسألة في بحثها بمسألة القدر بمسألة التحسين والتقبيح العقليين ولهذا ما أشار إليه المصنف من قول المعتزلة ليس قولا لسائر المعتزلة بل قول طائفة من المعتزلة وطائفة من المعتزلة على ضده فالمسألة كما ذكرت إذا تجرّدت عن هذه الأصول الكلامية بانت أنها مسألة ظاهرة وأن الله سبحانه وتعالى له حكم في كل مسألة بعينها سواء كانت أصلا أو فرعا أما الأصول فهي ليست مورد النزاع وكذلك الفروع فإن الله سبحانه وتعالى له حكم فيها والشريعة لها حكم في الفروع وأهل الإجتهاد يبتغون ذلك وعصم الله سبحانه وتعالى إجماعهم عن الضلال ولهذا فالصحيح أنهم حتى إذا اختلفوا: لا يخرج الحق عما اختلفوا فيه.

ولهذا لما بحثوا مسألة إحداث قول ثالث في المسألة فإن المعتبر فيها أنه لا يصح إحداث قول ثالث في المسألة بعد استقرار القولين السابقين لأن هذا القول الثالث إن قدّرت صحته أو إمكان صحته لزم من ذلك أن يكون السالفون في القرن الذي انصرم قد ذلك قد أجمعوا على ضلالة في قولهم وهذا مما حفظ الله سبحانه وتعالى الدين عنه بقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق» فلا يفوتهم شيء من الحق وإن كانوا لا يختصون بالحق كله ويشاركهم من يشاركهم فيما هو منه لكن لا يخطئون شيئا من الحق وإن كان يشاركهم غيرهم فيه فهذه المسألة إذا أخذت على ترتيب الشريعة ابتداءً بان أنها مسألة ظاهرة ولا يسوغ أن يقال ليس لله في المسألة حكم ولا يسوغ أن يقال في مقابله بأن كل مجتهد مصيب فإن هذا لا يتصور إلا على احد تقديرين.

على التقدير الاول فيعود على القول الاول الذي قاله كثير من المعتزلة، وإما أنه يعود إلى القول بتضاد الشريعة.

وهذا الأول هوّنه بعض متكلمة المعتزلة فهون شأنه بما قدّروه من مسألة التحسين والتقبيح العقليين والثاني هوّن بعض المتكلمين شانه بإسقاط تعليل الشريعة في مذهب أبي الحسن وأصحابه وجواب ذلك أن طريقة المعتزلة في التحسين والتقبيح أو طريقة أبي الحسن وأصحابه في التعليل هي في نفسها خطأ ولكن لو قدّر صحة ذلك أي صحة قول المعتزلة في التحسين والتقبيح أو قول ابي الحسن وأصحابه في إسقاط التعليل فإن هذا لا يوجب ولا يصحّح القول بتضاد الشريعة وهو لازم هذا القول الذي ذكره كثير من أصحاب أبي الحسن.

(وقد بقي علينا من هذا الباب كيف حالة المجتهد، إذا تعارضت عنده الأدلة في مسألة ما، وإلى أي شيء يصير فنقول: **إن الذي حكى في ذلك أبو حامد ثلاثة أراء:**

- **أحدها**: رأي من يرى التوقف.
- **والثاني**: الأخذ بالأحوط.
- **والثالث**: رأي القاضي وهو أن يتخير المجتهد، وهذا رأي ضعيف لأن التخير إباحة، والأدلة المتناقضة في الأمر بالشيء الواحد هى أولى أن توقع الشك والحيرة من أن يظن بها أنها تنتجه.

وكذلك التوقف لا معنى له، فإن في ذلك تعطيلا للأحكام.

وأيضا فإنه غير ممكن في الأشياء التي ليس يمكن الإنسان فيها إلا أن يأتي، أحد الضدين، كالأحاديث الواردة مثلا في الغسل من الماء، والغسل من التقاء الختانين).

يشير إلى حديث: «إنما الماء من الماء» وهو في الصحيح، وحديث: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» ومضت السنة على أنه إذا التقى الختانان وجب الغسل وإن لم ينزل.

(فإن مثل هذه الأحاديث إذا تعارضت لم يمكن فيها – التوقف، فإنه لا بد من المصير إلى أحدهما. وفي مثل هذا يخيل المصير إلى الأخذ بالأحوط. وهو وإن كان يخيل فيه أنه أولى لمكان النجاة من الذم، فكذلك يخاف لحوق الذم بزيادة ما ليس من الشرع في الشرع.

وللظاهرية في هذا قول رابع، وهو أن يرجع المجتهد عند تكافؤ الأدلة إلى البراءة الأصلية، لأن التكليف بالأدلة المتناقضة تكليف ما لا يطاق، وهو في ذلك بمنزلة التكليف بما ليس عليه دليل.

فكما أن ما ليس عليه دليل تستصحب فيه البراءة الأصلية، أو ما كان عليه دليل إلا أنه لم يمكن بلوغه، كذلك من تعارضت عنده الأدلة في شيء ما ساقطة في حقه.

وإنما يقع هذان الصنفان في حق قوم وأهل زمان ما ممن لم يصلهم الدليل الشرعي، أو ممن لم يتميز لهم الناسخ في ذلك والمنسوخ وغير ذلك مما يوجب التعارض، إذ كان ليس يجوز وقوع – دلائل متضادة في الشرع.

وإذ قد فرغنا من القول في الاجتهاد والمجتهد فيه، فلنقل في التقليد والمقلد).

أشار المصنف إلى حال المجتهد إذا تعارضت الأدلة عنده وذكر هذه المسالك الثلاثة ثم أشار إلى مسلك رابع وأشار إليه على سبيل الإستبعاد أو الإبعاد له فأشار أنها طريقة الظاهرية وذكر أوجها في دفعه وهذه الأوجه التي ذكرها المصنف فيما إذا تعارض الدليل عند المجتهد قال: فمنهم من قال إذا تعارضت الأدلة بالتوقف.

ودفع هذا بأن هذا يسقط معه في ذلك التكليف وفي مسائل لابد فيها من أحد الوجهين فيمتنع التوقف كما لو سأل سائل عن مسألة التقاء الختانين والماء في حديث: «إنما الماء من الماء» فهل الغسل يجب بالإنزال ف«إنما الماء...» أي وجوب الغسل بنزول المني أو أنه بالتقاء الختانين ولو لم ينزل؟ فجاء في الصحيح إنما الماء من الماء، وجاء في الصحيحين كذلك في حديث عائشة وغيرها: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» فهذا جعله مثالا لما يمتنع معه التوقف وأنه لابد فيه من الترجيح فاستبعد التوقف في حق المجتهد على هذا التقدير وهذا استبعاد ليس بسديد من جهة أن بالمثال المعين لا يستلزم انتفاء المعلّق عليه في سائر الموارد فهذا نفي بمثال والمثال لا يصح به النفي المطلق لأنه معيّن وجزئي.

وذكر القول بالأحوط والقول بالتوقف وقوّى القول بالأحوط من هذا الوجه من جهة أنه أسقط التوقف وكذلك العمل بالبرائة الأصلية أشار إلى أنه مذهب الظاهرية وهذا من حيث الإطلاق وإن كان هذا يحتاج إلى تحرير لأنه يوهم أن هذا مسلك الظاهرية وحدهم، واستبعد القول بالتخيير والتخيير ليس منهجا شرعيا في أصله، والقول بالإحتياط الذي استعمله يرد

عليه: تحقيق الإحتياط ما هو؟ فإن املسـألة إذا دارت بين الوجوب وعدمه صـارت في حق المستفتي الإحتياط أن يقال فيها واجب وصـارت في حق المفتي الحق أن يقال ليس بواجب لأن لا يزيد في الشريعة ما ليس منها فمسألة الأحوط ليست من الأوصاف الذاتية للمسائل بل الإحتياط وصف إضافي والإعتراض عليه من هذا الوجه لا يعني إسقاطه وإنما اعترض عليه بمثل هذا لأن لا يصـحّح القول بإطلاق العمل بالإحتياط عند التعارض لأن ها يشـكل من جهتين: من جهة إمكان تحقق العمل بالأحوط وهذا فيه تمانع في كثير من الاحوال بين حال المفتي وحال المستفتي، وأحيانا يتمانع في حال المستفتي نفسـه ليس في حال المفتي معه كأن يكون مقتضى دليل: النهي.

ومقتضى دليل: الأمر.

فهذا لا يتحقق فيه العمل بالأحوط ولهذا ذكر ابن تيمية رحمه الله في مسـألة القرائة خلف الإمام (وإن كان هذا لا يلزم تحرر كونه ينطبق عليه المثال أو لا) إنما يشـار إليه إلى أن العلماء عندهم أمثلة لما يكون على هذا الوجه وهذا محقّق ولا أظن أنه يفوت ابن رشد علمه ولا حتى أبا حامد من باب أولى، إنما التقسـيم العقلي عنده قصـر على هذا النظر فالقرائة خلق الإمام عند الشيخ ابن تيمية رحمه الله يقول فيها إنها مسألة لا يدخلها الإحتياط.

لأنه إذا قرأ والإمام يقرأ جهرا فعلى قول: إنه يجب عليه أن يقرأ ولو كان الإمام يقرأ.

وعند طائفة يمنع من هذه القرائة لأن لا ينازع الإمام القران ولقول النبي: «وإذا قرأ فأنصـتوا» و: «ما لي أنازع القران؟..» فيجعل هذا مما ليس فيه العمل بالأحوط فإذن إذا قيل إن المنهج هو المعل بالأحوط عند التعارض انبنى هذا على أن للأحوط ماهية لا تتمانع بين حال المفتي وحال المستفتي ولا بين حال المفتي باعتبار قضاء الأدلة.

وهذا ليس متحقق فلما لم يكن متحقق مطردا امتنع أن يكون منهجا مطلقا في العمل عند التعارض وهذا لا ينفي أن الإحتايط له معنى في الشـريعة وأن له وقوعا في الشـريعة لكن ينفي أنه مطلق وأنه هو الوجه المطلق المصـحّح عند التعارض وكذلك البرائة الأصـلية غض المصنف من شأنها وأضـافها إلى الظاهرية وهي ليست من اختصـاصـهم وإن كانوا أكثر إتصـالا بها من غيره، وكذلك أغلق التوقف بالمثال كما سـبق فالمحرر مما ذكره رحمه الله (مما يذكره أبو حامد

- **الفصل الثاني: القول في التقليد:**

والتقليد هو قبول قول قائل يغلب على الظن صدقه لحسن الثقة فيه.

والفرق بين هذا وبين، تقليده صلى الله عليه وسلم، أن تقليده هو قبول قول يقع للإنسان اليقين به لدلالة المعجزة على صدقه صلى الله عليه وسلم وأما من يجوز لهم التقليد، فهم العوام، بدليل أن الناس لا يخلون من ثلاثة أقسام: إما ان يكونوا كلهم مم مجتهدين، وهذا محال وقوعه والتكليف به، لأنه كان يؤدي إلى انقطاع المعايش لو كان ممكنا أن يحصل لكل أحد رتبة الاجتهاد.

وإما أن تفقد في جميعهم شروط الاجتهاد، وهذا أيضا ممتنع، لأنه كان يؤدي إلى إهمال أكثر الأحكام، إذ أكثر الفرائض والسنن إنما يقوم بفرض معرفتها وتعليمها للناس المجتهدون.

وإما أن يوجد في الناس الصنفان جميعا، وهو أن تكون فيهم طائفة تقوم للجمهور بضبط الفرائض والسنن، وجعلها عليهم، وأخذهم بها، واستنباط ما شأنه أن يستنبط منها في وقت وقت ونازلة نازلة.

وتكون فيهم طائفة أخرى، وهم العوام، شأنهم تقليد هؤلاء لحسن الثقة بهم، وغلبة الظن في صدقهم.

فإن المسألة مبنية على كلام أبي حامد رحمه الله) إذا قيل ما الراجح هنا قيل: التوقف، والمعل بالاحوط، واستصحاب البرائة.

كل هذه الثلاثة ويوجب غيرها هي أوجه ممكنة بحسب حال المسألة من جهة الدليل وبحسب حال المفتي وحسب حال المستفتي إلى آخره.

فيستعمل في محل التوقف ويكون في محل ما مناسبا، ويكون الإحتياط في محل ما مناسبا، ويكون الإستصحاب في محل ما مناسبا بحسب أنواع المسائل ولهذا الفتوى بالأحوط إذا اتّخذت منهجا مطردا لم يكن ذلك سدادا ولكنه إذا استعمل في محله المناسب كان هذا من حسن الإختيار فالمقصود أن هذه الأوجه الثلاثة: التوقف والإحتياط، واستصحاب البرائة هذه أوجه صحيحة ولكنها ليست مطلقة ويستعمل غيرها.

وكأن غلبة الظن لحسن الثقة جعلت ههنا أمارة للزوم الأحكام لهم، كما جعلت غلبة الظن للمجتهد أمارة للزوم الحكم له.

وبالواجب ما سمي هذا فرض كفاية، إذ يكفى في القيام به البعض عن البعض.

فقد تبين من هذا أن الناس صنفان: صنف فرضه التقليد.

وهم العوام الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد التى حددت فيما قبل.

وصنف ثان وهم المجتهدون الذين كملت لهم شروط الاجتهاد.

وأما هل لهذا الصنف الثاني وهم المجتهدون أن يقلد بعضهم بعضا، ففيه نظر.

فإن تقليد العوام شيء أدت إليه الضرورة، ووقع عليه الإجماع.

لكن ينبغي أن يقال: يجوز للمجتهد تقليد المجتهد إذا كان أعلم منه، وترجح عنده حسن الظن به ترجحا يفضل عنده الظن الواقع له في الشيء عن اجتهاده.

☒ فصــل: ولأن ههنا طائفة تشــبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم، – المسمون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء، فينبغى أن ننظر في أي. الصنفين أولى أن نلحقهم.

وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة، العوام، وأنهم مقلدون.

والفرق بين هؤلاء وبين العوام، أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون عنها العوام، من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد، فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين.

ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنه في ذلك حكم فيجعلون أصلا ما ليس بأصل، ويصيرون أقاويل المجتهدين أصـــولاً لاجتهادهم، وكفى بهذا ضـــلالا وبدعة فأما هل يجوز لهم الحال الأولى، وهي أن يكونوا في ذلك ناقلين عن مجتهد غلب على ظنهم إصـــابته ويتحرى ذلك خلفهم عن ســـلفهم في النقل حتى يكون القائمون بفرض الاجتهاد غير موجودين في زماننا هذا مثلا، إلا ما قد سلف ويكفي في ذلك مثلا أن كان في الصدر الأول من قام بهذا الفرض ولو رجل واحد أو أكثر من واحد، على مثال ما أدركنا عليه هذه الطوائف، أعني المالكية والشافعية والحنفية، فيدل لعمري على امتناع ذلك انعقاد

الإجماع على أن جميع فروض الكفايات ينبغي أن يكون في زمان زمان من يقوم بها، وحينئذ تسقط عن الغير.

وأيضا فإن النوازل الواقعة غير متناهية، وليس يمكن نقل قول عن من سلف من المجتهدين في نازلة نازلة، فإن ذلك ممتنع.

وإذا كان ذلك كذلك فلم يبق إلا واحد من ثلاثة: إما أن نجعل أقاويل من سلف من المجتهدين فيما أفتوا فيه أصولا يستنبط عنها.

وإما أن يتعطل كثير من الأحكام.

وكلا الوجهين ممتنع، فلم يبق إلا الوجه الثالث وهو ألا يخلو زمان من مجتهد.

وأنت تعلم أن الزمان الذي سلف هكذا كانت حاله، أعني أنه لم يكن فيه مجتهد.

وإن كان لا يدفع أنه قد كان فيه من بلغ رتبة الاجتهاد.

لكن مع هذا فإنما كان مقلداً.

فقد تبين من هذا القول من المقلد، وما التقليد، وفي أي المواضع يصح وفي أيها لا * الفصل الثالث: لي ترجيح طرق النقل: وبقى القول في الفصل الثالث وهو يتضمن القول في ترجيح طرق النقل، وترجيح ما تدل عليه الألفاظ بمفهوماتها، وذلك فيما كان من ذلك من نوع واحد، لأن الأدلة التي أنواعها مختلفة قد تبين ترجح بعضها على بعض فيما سلف، وهي قوانين تقترن بدليل دليل وسند وسند وتكاد لا تتناهى.

وقد رام أهل هذه الصناعة حصرها، لكن أما نحن فلا حاجة لنا إلى تعديدها، إذ كان الإنسان يمكنه من تلقاء نفسه الوقوف على ما فيها يفيد غلبة ظن مما ليس يفيد.

فأما من كان له فراغ، وأحب أن يثبتها ههنا فليفعل، لكن يجب أن يثبت القرائن التي يقع بها ترجيح طرق النقل في كتاب الأخبار، والتي يقع بها ترجيح المفهوم في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

فأما أن المصير إلى العمل بأرجح الظنين دليل شرعي، فيدل عليه إجماع الصحابة على ذلك، وما يجده الإنسان في نفسه من المصير إلى أرجح الظنين عند تعارضهما.

وهنا انتهى غرضنا في هذا الاختصار.

وهو يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم والتكميل.

وذلك في – العشر الوسط من ذي الحجة من سنة اثنتين وخمسين وخمس مائة[1].

---

(١) (والتقليد هو قبول قول قائل يغلب على الظن صدقه لحسن الثقة فيه.

والفرق بين هذا وبين، تقليده صلى الله عليه وسلم، أن تقليده هو قبول قول يقع للإنسان اليقين به لدلالة المعجزة على صدقه صلى الله عليه وسلم وأما من يجوز لهم التقليد، فهم العوام، بدليل أن الناس لا يخلون من **ثلاثة أقسام**:

- إما ان يكونوا كلهم مم مجتهدين، وهذا محال وقوعه والتكليف به، لأنه كان يؤدي إلى انقطاع المعايش لو كان ممكنا أن يحصل لكل أحد رتبة الاجتهاد.
- وإما أن تفقد في جميعهم شروط الاجتهاد، وهذا أيضا ممتنع، لأنه كان يؤدي إلى إهمال أكثر الأحكام، إذ أكثر الفرائض والسنن إنما يقوم بفرض معرفتها وتعليمها للناس المجتهدون.
- وإما أن يوجد في الناس الصنفان جميعا، وهو أن تكون فيهم طائفة تقوم للجمهور بضبط الفرائض والسنن، وجعلها عليهم، وأخذهم بها، واستنباط ما شأنه أن يستنبط منها في وقت وقت ونازلة نازلة.

وتكون فيهم طائفة أخرى، وهم العوام، شأنهم تقليد هؤلاء لحسن الثقة بهم، وغلبة الظن في صدقهم.

وكأن غلبة الظن لحسن الثقة جعلت ههنا أمارة للزوم الأحكام لهم، كما جعلت غلبة الظن للمجتهد أمارة للزوم الحكم له.

وبالواجب ما سمي هذا فرض كفاية، إذ يكفي في القيام به البعض عن البعض.

فقد تبين من هذا أن الناس صنفان: صنف فرضه التقليد.

وهم العوام الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد التي حددت فيما قبل.

وصنف ثان وهم المجتهدون الذين كملت لهم شروط الاجتهاد).

ما أشار إليه المصنف من الإجتهاد والتقليد وإن كانا متقابلين في المعنى إلا أن جعل الناس على هذا الحصر أيضا فيه نظر لأنه قال: إما أن يكون مجتهدا وهو الذي توفّرت فيه شروط المجتهد وإما أن يكون عاميّا وهو المقلّد ومعلوم أن هذين القسمين ليسا حاصرين للناس فإن منهم من لا يكون من أهل الإجتهاد ومن ليس من العوام فكثير من الناظرين في العلم ليست

حالهم حال المجتهدين ولا صفتهم صفة المجتهدين ولا هم من العامة إنما يأخذون الحكم بغلبة الظن من جهة الثقة.

(وأما هل لهذا الصنف الثاني وهم المجتهدون أن يقلد بعضهم بعضا، ففيه نظر. فإن تقليد العوام شيء أدت إليه الضرورة ووقع عليه الإجماع.

لكن ينبغي أن يقال: يجوز للمجتهد تقليد المجتهد إذا كان أعلم منه، وترجح عنده حسن الظن به ترجحا يفضل عنده الظن الواقع له في الشيء عن اجتهاده).

والراجح في مسألة تقليد المجتهد لمجتهد آخر أنه إن كان يمكنه الإجتهاد لا يصح وأما إن كان لا يسعه الإجتهاد وتضايق الوقت عليه في الإجتهاد ساغ له أن يقلّد مجتهدا آخر وإلا فالجمهور من أهل الفقه والأصول على أن المجتهد لا يصح له أن يقلد مجتهدا آخر ولكن استثنى بعضهم من هذا هذه الحال وهي إذا تضايق عليه الوقت فإنه يسوغ له أن يعمل باجتهاد غيره كما حصل ذلك عند الصحابة رضي الله عنهم فإنه اقتدوا ببعض اجتهاد لبعضهم أو بما هو من الإجتهاد لبعضهم مع أنهم من أهل الإجتهاد في موارد أخرى.

(فصل: ولأن ههنا طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم، – المسمون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي.

الصنفين أولى أن نلحقهم.

وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة، العوام، وأنهم مقلدون.

والفرق بين هؤلاء وبين العوام، أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون عنها العوام، من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد، فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين.

ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنه في ذلك حكم فيجعلون أصلا ما ليس بأصل، ويصيرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، وكفى بهذا ضلالا وبدعة).

وهذا فيه نظر ويشير هنا إلى: "التخريج" على مذاهب الأئمة والتخريج منهج علمي صحيح معروف وليس من الضلالة والبدعة كما أشار المصنف.

(فأما هل يجوز لهم الحال الأولى، وهي أن يكونوا في ذلك ناقلين عن مجتهد غلب على ظنهم إصابته ويتحرى ذلك خلفهم عن سلفهم في النقل حتى يكون القائمون بفرض الاجتهاد غير

موجودين في زماننا هذا مثلا، إلا ما قد سلف ويكفي في ذلك مثلا أن كان في الصدر الأول من قام بهذا الفرض ولو رجل واحد أو أكثر من واحد، على مثال ما أدركنا عليه هذه الطوائف، أعني المالكية والشافعية والحنفية، فيدل لعمري على امتناع ذلك انعقاد الإجماع على أن جميع فروض الكفايات ينبغي أن يكون في زمان زمان من يقوم بها، وحينئذ تسقط عن الغير.

وأيضا فإن النوازل الواقعة غير متناهية، وليس يمكن نقل قول عن من سلف من المجتهدين في نازلة نازلة، فإن ذلك ممتنع.

وإذا كان ذلك كذلك فلم يبق إلا واحد من ثلاثة:

- إما أن نجعل أقاويل من سلف من المجتهدين فيما أفتوا فيه أصولا يستنبط عنها.
- وإما أن يتعطل كثير من الأحكام.

وكلا الوجهين ممتنع، فلم يبق إلا الوجه الثالث وهو ألا يخلو زمان من مجتهد).

وما أشار إليه أبو الوليد من فاضل الفقه ويظهر أن سبب حمله على التخريج فيما أشار إليه سابقا ما يراه به من تعطيل الإجتهاد ويقول فإن أولئك الفقهاء لما صاروا فيما لم يرد عن أئمتهم ينظرون في كلام أئمتهم ويجعلونها أصلا ويخرجون الفروع عليها قال: إن هذا أدى إلى تعطيل الإجتهاد فأسقط العمل بتحقيق فرض الكفاية فهذا تعطيل لفرض الكفائة لأن الإجتهاد عنده من فروض الكفايات فيقول بهذه الطريقة عطّل فرض الكفاية وهذا تعطيل لشيء من الشريعة ففروض الكفايات تكون لازمة حتى يقوم من به كفاية يقول: وأدّى إلى ان النوازل ضعف ردها للشريعة لأنها تردّ إلى مثل هذه المسائل فما أشار إليه من هذا الإعتبار وجيه لكن كأن فيه بعض المبالغة في تضييق مسألة التخريج الفقهي.

وإلا فعنايته بمسألة الإجتهاد وشرفها وأنها لا تزال باقية في الشريعة: عناية امتاز بذكرها هنا.

(الفصل الثالث: في ترجيح طرق النقل: وبقى القول في الفصل الثالث وهو يتضمن القول في ترجيح طرق النقل، وترجيح ما تدل عليه الألفاظ بمفهوماتها، وذلك فيما كان من ذلك من نوع واحد، لأن الأدلة التي أنواعها مختلفة قد تبين ترجح بعضها على بعض فيما سلف، وهي قوانين تقترن بدليل دليل وسند وسند وتكاد لا تتناهى.

وقد رام أهل هذه الصـــناعة حصـــرها، لكن أما نحن فلا حاجة لنا إلى تعديدها، إذ كان الإنسان يمكنه من تلقاء نفسه الوقوف على ما فيها يفيد غلبة ظن مما ليس يفيد.

فأما من كان له فراغ، وأحب أن يثبتها ههنا فليفعل، لكن يجب أن يثبت القرائن التى يقع بها ترجيح طرق النقل في كتاب الأخبار، والتي يقع بها ترجيح المفهوم في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

فأما أن المصير إلى العمل بأرجح الظنين دليل شرعى، فيدل عليه إجماع الصحابة على ذلك، وما يجده الإنسان في نفسه من المصير إلى أرجح الظنين عند تعارضهما.

وهنا انتهى غرضنا في هذا الاختصار.

وهو يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم والتكميل.

وذلك في – العشر الوسط من ذي الحجة من سنة اثنتين وخمسين وخمس مائة).

وبهذا ينتهي النظر في هذا المختصـــر المفيد للعلام أبي الوليد بن رشـــد الحفيد المالكي وهو تلخيص عن كتاب المستصفى لأبي حامد الغزالي في الثالث من الشـهر الثاني من سـنة أربع وثلاثين وأربع مائة وألف من الهجرة النبوية الشـريفة على صـاحبها الصـلاة والسـلام وبالله التوفيق وصلى الله وسلم على عبده ورسوله نبينا محمد.